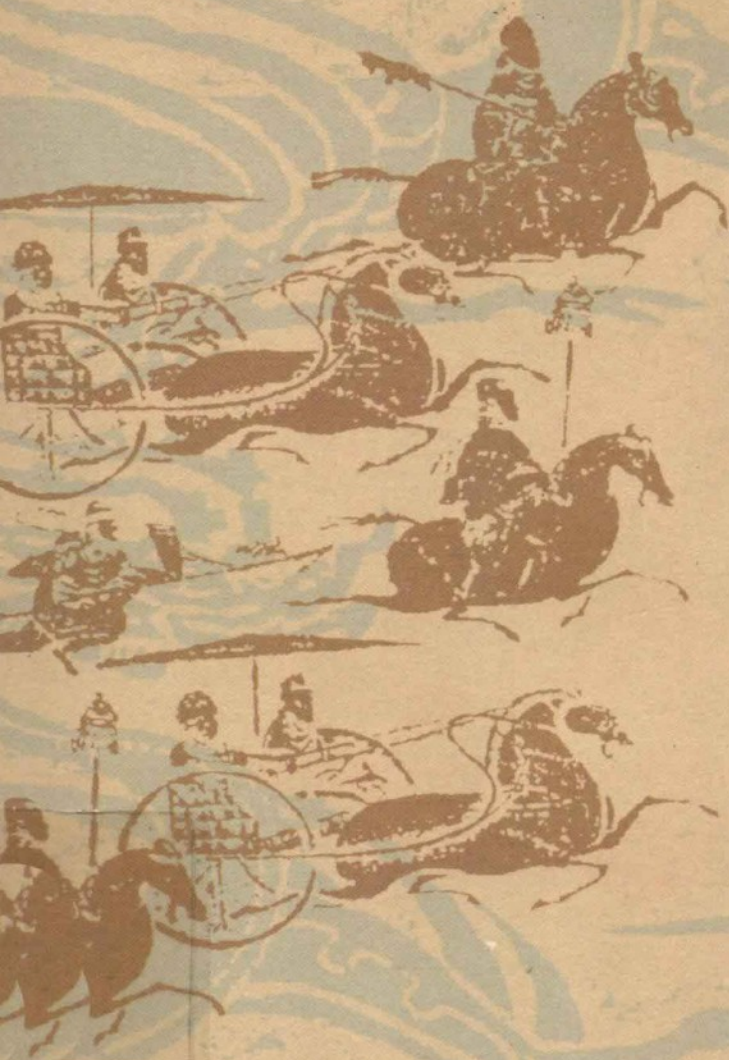


# 易傳與儒道關係論衡

顏國明 著

鄭文禮





# 易傳與儒道關係論衡

顏國明 著

本書立足於第二序的立場，對近代「《易傳》是道家易學」的新興論點作深層性考察。「《周易》是儒家的經典，《十翼》為孔子所作」，這是唐、五代以前經學上的定論，但自宋歐陽修的《易童子問》後，此說遭遇了三次挑戰，在經過前兩次的翻案後，它漸次被修正為「《周易》雖是儒家的經典，但它融合有各家的思想；《十翼》並非孔子所手定，但仍是儒門的義理。」但近二十年來，易學界又興起了一種深具震撼性的嶄新論點：「《易傳》非儒家典籍，乃道家系統的著作」，這是傳統論點的第三次挑戰。這次翻案究竟是否成功？本書將提供一個系統性的探討與說解。

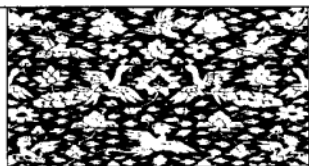
顏國明，國立臺灣師範大學國文系學士、國文研究所碩士，中國文化大學哲學博士，現任國立臺北教育大學語教系副教授兼系主任。著有《魏晉儒道會通思想研究》、《從圓教範型論道家思想之開展》等。

ISBN 986-7908-88-0



封面構圖：第五奇  
封面設計：施凱文  
書名題字：鄭文禮





# 易傳與儒道關係論衡

作者◎顏國明

新學  
知  
PDG



國家圖書館出版品預行編目資料

易傳與儒道關係論衡／顏國明作。——初版。——

臺北市：里仁，2006〔民95〕

面：公分

ISBN 986-7908-88-0（平裝）

1. 易經—研究與考訂

121.17

95005774

· 本書經作者授權在全世界出版發行 ·

顏國明 著

易傳與儒道關係論衡

校對人：游嵐凱·王佳怡·蔡秀瑾

蔡惠閔·作者自校

發行人：徐秀榮

發行所：里仁書局（請准註冊之商標）

台北市仁愛路二段98號5樓之2

電話：2391-3325·2351-7610·

2321-8231

FAX：3393-7766

Email：lembook@ms45.hinet.net

排版：帛格有限公司

印刷所：福霖印刷有限公司

郵政劃撥：01572938「里仁書局」帳戶

西元二〇〇六年三月三十日初版

本書編號：006201

參考售價：平裝 800 元

ISBN 986-7908-88-0（平裝）



## 做不嘆氣的事—代序

二十餘年前，在戴師璉璋的啟引之下，追索中國思想史的流脈，也在那時開始研讀《周易》，深受其精微義理所吸引。還記得為了快速熟記六十四卦，就把每卦的卦畫、卦名、卦爻辭、《彖》、《象》傳等，抄在名片卡上，隨身攜帶。那時候代步的工具是一部老爺摩托車，每當騎車時，就把卡片夾在排檔線上，等紅燈時，就低頭記個兩三句，一學期下來，也把六十四卦全背起來了。青年歲月在滾滾紅塵中逐漸遠去，有些心情卻沈澱了下來。

七十三年，進入國文研究所就讀，恰逢牟宗三先生受邀回師大講學，首講魏晉玄學，課堂內外，我追隨師友們研讀王弼的《周易注》、《老子注》、《周易略例》、《老子指略》，與郭象的《莊子注》等著作，既讚嘆「談言微中」的言說方式所涵蘊的理智清光，更首次仔細地領略到精彩的玄理思辨。王弼藉著「體用架構」援道入儒，將道家的「體」與儒家的「用」接合為一，「聖人體無而有情」，是其體用圓境的具體展示。「體」與「用」原屬兩個範疇，這是一種分解的說法；「體用如一，本末不二」，則是一種非分解的圓說，在王弼的理論體系中，「分別說」與「非分別說」皆有，他以這兩種言說方式，建構出「體無用有，超有通無，資無歸有，體用不即不離」的義理圓唱。

在牟先生的引領下，我漸漸通曉什麼是玄學方法，也日漸進入玄學的深層底蘊：王弼何以能廓清兩漢象數易學，自標新學，下啟六朝流變，其樞紐處在於他以道家沖虛玄體之「無」，取代



兩漢天人感應目的論，使讖緯象數之學失去其根源性的憑藉。然而，以「寂然至無」為《易》之體，雖能抉發「應物而無累於物」之境界義體用的一面，卻不能顯儒家道德創生義的精蘊；此義不顯，則人倫綱常、禮樂制度，實不能有積極義的肯定。此為宋儒伊川重新詮解《周易》的原因，伊川以恆動的至動解《復卦》，以對顯王弼復反於寂然至無之本的至靜，儒家存在體用的奧義於此得以昭顯。故《四庫全書總目》云：「王弼盡黜象數，說以老莊；一變而胡瑗、程子，始闡明儒理。」循此以觀，王弼易學，其成也乃在本體之「無」，其失也亦在本體之「無」。而從兩漢，經魏晉，迄於宋明，其中轉折，思理幽微，牟先生真能循循然善誘人也。

八十八年，淑娟離開南華，到台大中文系任教，斯時，我亦已辭去南華總務長職務，並婉拒了主任秘書的任命案。重新拾回沒有行政工作的自由身，第一個擬定的研究方向，就是「《易傳》與道家思想之關係」，得以重新細讀黃師慶萱的《周易縱橫談》、戴師璉璋的《易傳之形成及其思想》，還有黃沛榮先生的《易學乾坤》等書。

八十九年，我辭去南華的教職，轉到國立臺北教育大學的前身一臺北師院任教，全家快樂團圓。我開始系統性地研讀相關著作，如戴君仁先生《談易》與《梅園論學續集》、曾春海先生《易經的哲學原理》、朱伯崑先生《易學哲學史》、高懷民先生《大易哲學論》與《先秦易學史》、李學勤先生《周易經傳溯源》、李鏡池先生《周易探源》、廖名春先生《周易經傳與易學史新論》、賴貴三先生《焦循雕菰樓易學研究》、傅佩榮先生〈「易傳」的定性--儒家或道家〉，還有金景芳先生、呂紹綱先

生、王新華先生、任俊華先生、何澤恆先生等學者的專書與單篇論文，細心領略學者們宏觀的視野、豐富的學養、精湛的觀點，與其「有一分證據說一分話」的嚴謹論證。

九十年初，經由孫劍秋先生的聯繫，本校語文教育學系與中華易學會合辦第十六屆「國際易學學術研討會」，我忝為籌備委員之一，並且準備提交論文〈《易傳》中的道家思想〉。恰在此時，讀到了陳鼓應先生大作《易傳與道家思想》，一方面佩服著陳教授「上窮碧落下黃泉」式的披尋蒐討工夫，但卻更驚詫於其論證手法。

書中建造了一座宏偉壯觀的「道家易學城堡」，以天道觀、自然哲學、由天道推演人道的思維模式、辯證思想等為骨架，撐起了一個堂廡甚大的「《易傳》以道家思想為主幹」之主體結構，「以道家基本觀念建立其哲學體系」則如一面面緊密連結的磚牆；戰國中晚期作為「主流顯學」的齊、楚道家之學，則無異於一條環繞四周的護城河；陰陽氣化論、剛柔相濟說、精氣說等學說思想，宛如山水園林，妝點其中；傳承不絕的「道家易學譜系」，顯示著此座城堡具有悠久歷史，學風歷久不衰。這是一幢華麗耀眼的「道家易學」之理論城堡，在這座城堡中，《易傳》被換上了完全殊異於傳統的新式彩妝。「《彖傳》是道家解易之作」、「《繫辭》是稷下道家之作」、「《象傳》以道家思想為主」、「《文言》解易具有明顯的道家傾向」、「《小象》以老子思想解乾坤」，這是「《易傳》是道家易學」論者（後文將簡稱為「道家易學論者」）為城堡中的每一棟建築所下的落款，護城河上城堡的大門入口，則高懸著「《易傳》是道家易學」的橫幅大匾，城牆上飄揚的大纛也書寫著：「先秦不存在儒家易，祇



有道家易」。道家易學論者努力重構先秦道家易學史，在這座巍峨高聳的世紀建築上，顯現了刻工的匠心與細緻。

然而，這座外觀巍峨高聳、內裝富麗堂皇的「道家易學城堡」，其根柢是否磐深？基座是否深固？主體結構是否堅強？經得起風雨、地震的考驗？換言之，它究是在儒家易學的傳統觀點上，做了更深入的考察，而見人所未見、言人所未言呢？抑或作了過度的推衍與詮釋，由之而得出偏頗性結論？這個答案同時也關涉著，它究是一個貢獻卓著的創發性論點；抑或它其實是一個爭議性甚大的個人假設性意見？

於是我調整研究主題為：道家易學論者對「《周易》是儒家經典」的翻案是否成功？如果翻案成功，那意謂著：兩千多年來的傳統觀點都是錯的，許多前輩學者的論點也是錯的；前述王弼《周易注》是「援道入儒」，也必須改為「援儒入道」；而伊川《易傳》原想要撥亂反正，反而是適得其反了。然而，如果翻案並未成功，其主要問題又在何處。

我試圖用比較研究法來解決眼前的困惑，也就是將問題作歸納與分類，諸如在概念、學說方面，「道家易學論者」怎麼說，其他學者又如何看法；天道觀、宇宙論、辯證思維等方面亦然。我愈比對兩造的說法，就愈加了解道家易學論者的問題所在，筆者覺得：研究方法上的問題，是其主要癥結。於是撰成〈「《易傳》是道家易學」駁議〉一文，宣讀於第十六屆「國際易學學術研討會」，修正後刊登於中央研究院《中國文哲研究集刊》第二十一期。此文發表後，我原想調整研究方向，因為以駁斥別人的論點作為研究主題，本來就不是我的初衷，何況陳鼓應先生是前輩學者，在老子《道德經》的理解上，我也受其啟迪。然而，在

經過數月的沈澱後，卻又有另外一種想法浮現出來：道家易學論者這種具爭議性的手法，會不會形成學界的困惑？如果我不挺身而出，易學界的前輩學者們大多溫厚謙讓，問題是否會長期懸置？更何況眼前所面對的問題：《易傳》究竟是道家易學？抑還是儒家易學？乃是個嚴肅的學術是非問題，而不是仁智互見、可言人人殊的問題。孟子不也說：「我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭」、「豈好辯哉？予不得已也」。這個動機後來雖然戰勝了我，但接連下來四篇論文的寫作過程中，心情還是幾經迭盪起伏，畢竟此種作法與自己的為人是頗為違逆的。並且要將被折射放大過的論述整理出系統，且指出其何以失真之處，比我直接就《易傳》文本作研究，還來得耗神，不免往往廢書而嘆。不過，不容自己的使命感最終還是驅策著我將之完成。

我為這份批駁的工作告一段落感到歡喜，因為我深切期待趕快回歸自己的主要關懷路向。在離開南華之時，我不僅期許自己要認真教學、專心研究，我更以明儒羅近溪立志要「尋個不嘆氣的事做」為典範，《盱壇直詮》有如下一段記載：

不肖幼學時，與族兄問一親長疾，此親長亦有些志況，頗饒富，凡事如意。逮問疾時，疾已亟，見予弟兄，數歎氣。予歸途謂族兄曰：「某俱如意，胡為數嘆氣？兄試謂我弟兄讀書而及第仕宦，而作相，臨終時還有氣歎否？」族兄曰：「誠恐不免。」予曰：「如此，我輩須尋個不嘆氣的事做。」予於斯時便立定志了，吾子勉之！

羅近溪幼年就能立定此等志向，我卻在過了不惑之年才有此興發，何其魯鈍如我者！然而，某雖驚鈍，亦願堂堂正正作個人，



真真誠誠作學問。

此書的完成，首先要感謝一路扶持我、指導我的師長與朋友：戴師璉璋、王師邦雄、蔡師仁厚、劉師述先、黃師慶萱等，引領我走入中國哲學的殿堂。楊學長祖漢，十餘年來，帶領大家讀康德，從第一批判、第二批判，到第三批判，一個循環九年，始終如一，風雨無阻。李兄正治、萬兄金川、張兄春榮、陳兄清俊、周兄博裕等好友，讀書會中的義灶、黃海、漢忠、家和等伙伴，大家平素以好學深思、進德修業相勉，對我助益良多。國科會五年來的研究計畫獎助，也是支持我研究的一股力量，讓我邀請到雅芳、怡斐、玫瑄、嵐凱等優秀助理協助整理資料。里仁書局的老朋友徐秀榮先生、曾美華小姐，因著他們的協助，此書才能順利出版，在此一併致謝。而家人更是我工作與生活的精神支柱，我們彼此分享讀書心得、人生體會，布衣蔬食，可樂終身。

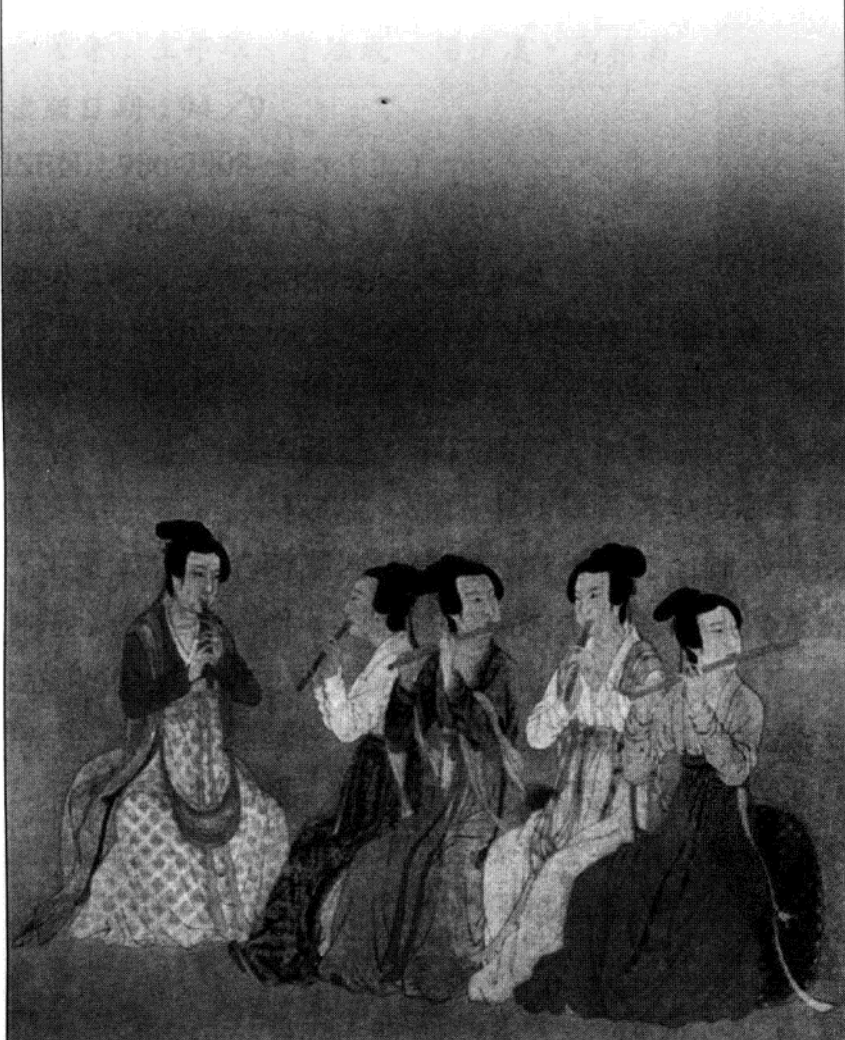
在寫作過程中，筆者雖力求立場平正公允，論述詳實有據，冀以符應「論衡」之客觀精神。但因有甚多內容是藉由「破斥」以展露「真實」，有時在分寸拿捏上或力有未逮，未必精準，難免對道家易學論者有所冒犯之處，尚請多多海涵。筆者亦衷心懇託前輩先進們能不吝惠予指教，是所至幸。



# 里仁書訊

*BOOKLIST OF LE JIN BOOKS LTD.*

*2005/Autumn*



知聲  
PDG

慶祝里仁26週年  
版權新書簡介

## 中國哲學史

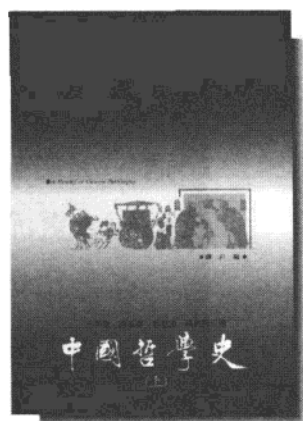
合著者：王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園

出版日期：94/9

ISBN：986-7908-68-6（上）

ISBN：986-7908-77-5（下）

參考售價：上下各300元／18開平裝



「中國哲學史」的教本，在胡適與馮友蘭之後，港、台兩地概念最清晰、架構最完整的首推勞思光先生的大作。不過，我們對勞思光先生的某些觀點，不以爲然，加上空中大學開課，循例要先寫教本，以是之故，幾個中壯學者義無反顧，也勉爲其難，在相當緊迫的時間內，趕寫完成。一方面圓了《鵝湖月刊》創刊二十年來的夢，我們終於爲新生代寫出了代表台灣學界觀點的《中國哲學史》；……。

我們……採取團隊接力的方式，來彌補自我的缺失，而鵝湖朋友二十載論學的相知，也差可避開詮釋理路的分歧。

高柏園先生……，楊祖漢先生……，岑溢成先生與本人……，皆開設「中國哲學史」與「中國哲學專題」的課程。積累十幾、二十年的教學經驗與研究心得，……。（節引自王邦雄本書序）



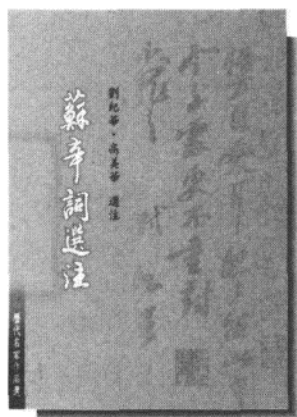
## 蘇辛詞選注

選注者：劉紀華、高美華

出版日期：93/9

ISBN：986-7908-49-X

參考售價：450元/18開軟皮精裝



宋代詞家蘇軾、辛棄疾，世人並稱蘇、辛，以其詞風放曠超邁、沉鬱頓挫，於婉約之外，別樹一格。而其內容意境，多姿多態，更流露其豐富的學養及人生意蘊。

本書精選蘇、辛二家詞作，詳為注釋，並附集評、調譜，以供讀者評賞及創作之參考。篇末附蘇、辛二人生平年表及傳記資料，有助於論世知人。

劉紀華任教於政治大學中國文學系。高美華任教於成功大學中國文學系。

## 唐詩論文集及其他

作者：方瑜

出版日期：94/8

ISBN：986-7908-67-8

參考售價：400元/25開軟皮精裝



唐詩是古典歌詩中最璀璨的精品，歷代學者以此為研究對象的著述，不斷推陳出新。本書所收論文，試以晚近西方文學理論與唐詩文本對話，藉由不同的觀察角度與深入細密的解讀策略，讓古典詩歌呈現新的視野與深度。全書以唐代李白、杜甫、李賀、李商隱為主要討論對象，並兼及蘇東坡筆下的陶淵

明和《西遊記》中的龍，還有兩篇附錄，以新穎的觀點論述金庸、古龍的武俠小說。

方瑜，台大中文系教授，主要以唐詩為研究範疇。

## 唐代小說承衍的敘事研究

作者：康韻梅

出版日期：94／3

ISBN：986-7908-64-3

參考售價：450元／25開平裝

本書選擇代表中國小說文體獨立的唐

代小說為主要研究對象，並認真探索它的繼承（六朝志怪）與繁衍（明清話本、筆記），繁衍部分又取具有小說文體變革標的意義的名作為例，深入探究其敘事觀念與模式，重新揭示小說正向發展的軌跡及其奧秘，意念清晰，論辯精當，不可多得，值得極力推薦！（中正大學中文系陳益源教授）

作者對於相關之研究文獻與研究方法，極為嫻熟，於求全的前提下，大幅超越前人之作，其說雖多本自魯迅之說而降，法式前人觀點，然附益之以新義，致力於文義之粹煉提升，深刻綿密之推論，誠可說是益發轉精，卓然成一家之言。（東華大學中文系謝明勳教授）

康韻梅，現任臺灣大學中國文學系教授。著有《六朝小說變形觀之探究》、《中國古代小說死亡觀之探究》、《古典文學與性別研究》（合著）、《歷代短篇小說選注》（宋元明話本卷）等。



## 臺灣歌仔戲史論與演出評述

作者：蔡欣欣

出版日期：94/9

ISBN：986-7908-69-4

參考售價：600元/25開軟皮精裝



歌仔戲是根植於臺灣本土的重要劇種，繁衍流播在庶民生活中，近百年來歷經了成形發展、成熟壯大、轉型蛻變與精緻創新等轉型階段，始終以堅韌的生命力與強大的包容力在調適發展。本書結合史料蒐集、田野訪談、文物解讀與演出記錄等研究途徑，建構歌仔戲的歷史光譜，觀照歌仔戲的劇壇生態，諦覽歌仔戲的劇藝風華，也側面見證了臺灣政經社會文化的多元變遷。

蔡欣欣，任教於政治大學中國文學系，經常往返海峽兩岸從事學術交流與田野調查，近年來以歌仔戲為研究主體與活動重心。專著有《雜技與戲曲之發展研究》與《臺灣戲曲研究成果述論（1945-2001）》；輯著有《戲說·說戲－內臺歌仔戲口述劇本》及與林鶴宜合作的《光影·歷史·人物－歌仔戲老照片》，另有多篇論文與劇評發表於學術研討會或散見於報章期刊中。

## 傾聽語文－大學國文新教室

主編者：謝大寧

出版日期：94/10

ISBN：986-7908-54-6



參考售價：400元／18開平裝

這是一本在編纂形式上十分另類的大學國文教材，它有別於傳統以選文閱讀、字詞解釋為主的教材。這本教材主要在於提供一種進入文本意義世界的閱讀策略，以使教學者可以依照自己的實際需要，因時制宜地選擇教學的文本與內容，而不必為固定教本所限；而另一方面，學習者也可以依照這一策略的指引，自行獲得文本的豐富意義。換句話說，這本教材不是要提供學習者好吃的魚（一些典範性的好文章），而是要給讀者一把釣竿（一個可行的閱讀策略），以使他們能夠自己去釣出好魚；本書編纂者認為這才是大學國文教學真正需要的教材。

## 儀禮飲食禮器研究

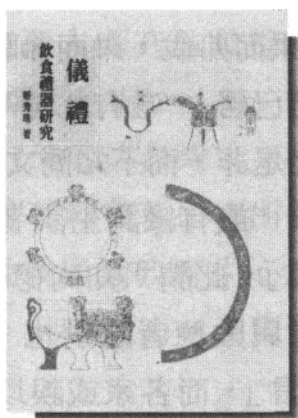
作者：姬秀珠

出版日期：94／7

ISBN：986-7908-66-X

參考售價：800元／18開硬皮精裝

《儀禮飲食禮器研究》是以制度、



儀節、器物三方面，說明我國飲食文化在商周時代的文明發展。所謂「民以食為天」，飲食器用是民生的根本，飲食文化的觀念也代表一個國家的文化素養。

作者姬秀珠任教於空軍官校二十年，著作有：《明初大儒方孝孺研究》、博士論文《兩周盥器與盥禮考》。近年發表論文：〈方孝孺年譜稿〉、〈儀禮禮鼎考〉、〈儀禮歌詩樂詩研究〉、〈青銅爵象形文明及其數位典藏〉、〈儀禮壹獻之禮〉等。



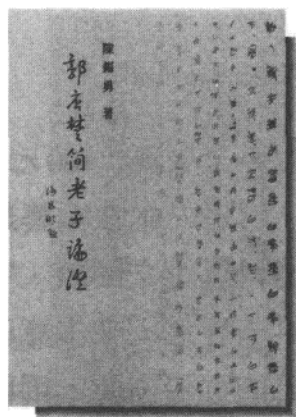
## 郭店楚簡老子論證

作者：陳錫勇

出版日期：94/9

ISBN：986-7908-70-8

參考售價：380元/25開平裝



郭店楚簡《老子》出土以來，作釋者不少，而誤釋者不免，有《郭店楚墓竹簡·老子》釋文誤釋者，如第十九章「絕智棄辨」之「辨」，各家多誤從釋文作「辯」，《老子》全文無作「辯」者，當作「辨」，是謂「天下多忌諱而民彌畔」，「辨」者，畔也、分也。有簡文抄漏而各家守訛傳謬者，如第三十章「果而弗伐，果而弗驕，果而弗矜」句下當據帛書本補「果而弗得已居」，唯有此句，故曰「其事好長」，各家或論「長」、「還」之是非，而不知簡文奪訛也。

或有緣詞生訓者，如第五十六章「知之者弗言，言之者弗知」，此謂「知尚德者不以政令，以政令者不知尚德」，此尚德者與敗德者之別也。「言」者，政令，猶「三言以爲辨」之「言」，而各家或誤以「言說」之「言」訓解之。如第五十七章「法令滋彰，盜賊多有」，此就尚禮者敗德厚貨而言，「法物」，禮文之飾物，難得之貨也。而各家或不明其旨，詁訓而誤釋也。

本書就簡文誤釋、衍奪者，定猶疑、明是非，是爲《論證》，但求其真，以彰《老子》原旨，祈能嘉惠士林，以昭本書局出版之職也。

## 日治時期雲林縣的古典詩家

主編者：鄭定國

出版日期：94／10

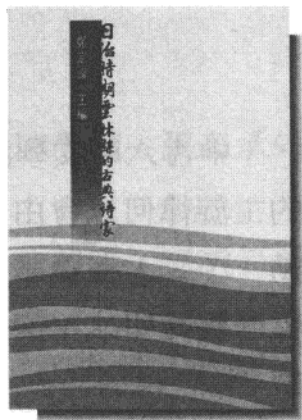
ISBN：986-7908-71-6

參考售價：400元／25開平裝

本書主要介紹日治時期雲林縣古典詩家及其作品。

雲林科技大學漢學研究所師生為關懷雲林地區的文學現況，著手於雲林文學相關史料素材的建檔工作。為了築基雲林文學史的作家作品，雲科大漢學所師生攜手析論日治時期雲林縣八位古典詩人：黃紹謨、張立卿、吳景箕、王東燁、洪大川、龔顯昇、林友笛、邱水謨等人之詩作深入探究並彙整成書，期能為日後「雲林文學史」建構編纂的雛型。

主編者，鄭定國，浙江省永嘉縣人，自幼居住台灣。文化大學文學博士，曾任國立雲林科技大學漢學資料整理研究所教授兼所長，現任明道管理學院中文系教授兼通識教育中心主任。有關雲林古典文學研究，除本書之外，另編注有《王東燁槐庭詩草》（已由本書局出版）。



## 中古詩人研究

作者：廖蔚卿

出版日期：94／3

ISBN：986-7908-61-9

參考售價：400元／25開軟皮精裝



中古六朝文學的研究向來有三項重要的課題：（一）文學的主旋律何以會由帝王控馭的經學道德轉成文士心志的自由靈動。（二）在詭譎多變的政壇風波中，朝廷文士如何以仕隱的哲學履薄如冰，探觸生命的曲折與極限。（三）置身於南北遞嬗之際，亂離詩人怎樣安頓其時空錯置割裂的錐心之痛。

廖蔚卿先生以其深厚的史學博識，通過對中古社會文化結構的層層剖析，逐一對上項諸問題提出精闢宏遠的卓論。其中尤以〈張華與西晉政治之關係〉的鉅作最能顯示先生治中古六朝文學的獨特風格與令人仰嘆的功力。相信此書之問梓，必為六朝學界重新提示前輩學者的論述典範。

## 臺灣易學史

主編者：賴貴三

出版日期：94/2

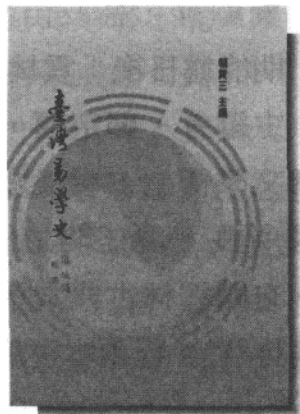
ISBN：986-7908-59-7

參考售價：800元/18開軟皮精裝

本書上編為「歷史考述實錄」，

客觀陳述臺灣易學發展的歷史面向，鋪敘為三階段七時期，並附錄多篇整理資料，提供觀照。下編為「臺灣易家隅介」，如實詮證臺灣光復以來，近一甲子間28位代表性易學先進、專家學者教育研究的成果，可為「辨章學術，考鏡原流」的資佐。

本書係結合研究助理與受業學生分工完成，一則教學相長，紹承臺灣易學傳統，奠定後續發展的基礎；二則相觀而



善，提昇海峽兩岸易學交流，開創融攝會通的契機，具有承先啓後的時代意義。

賴貴三，現為臺灣師範大學國文學系專任教授，主講易學等課程。

## 實用中文寫作學

主編者：張高評

出版日期：93／12

ISBN：986-7908-55-4

參考售價：400元／25開平裝

有感於中文實用寫作之迫切需要，

本書規劃閱讀寫作、讀後感寫作、書評寫作、文學鑑賞寫作、自傳自薦寫作、應用文書寫作，和學術報告寫作、摘要提要寫作、研究計畫寫作、創意寫作，以及口述歷史寫作、選舉文宣寫作、經典轉化寫作、實用修辭寫作等十四個議題，在在切合社會民生日用與時下大學生需求，值得語文教師參考借鏡。

每一專題分別敦請學者專家撰文示範，現身說法，提示諸多方法與策略。不僅「鴛鴦繡出從君看」，更把「金針度與人」。



## 袖珍曲選

選注者：沈惠如

出版時間：93／12

ISBN：986-7908-52-X

參考售價：350元／18開平裝





此本曲選涵蓋元明清三代的作品，分爲小令、散套、雜劇、南戲與傳奇四部份，著重注釋與全曲意境的析論，散曲以凸顯文體特色爲主，戲曲亦以兼具案頭場上爲依歸；不做瑣碎的格律分析，僅區分正字、襯字，呈現曲體靈活多變的面貌。

沈惠如，東吳大學中文研究所博士，現任經國管理暨健康學院副教授兼通識中心主任。2004年以〈近代西學思潮對中國戲曲的影響〉一文，獲得第二屆中國王國維戲曲論文獎。

## 圖形與文字——殷金文研究

作者：朱歧祥

出版日期：93/10

ISBN：986-7908-50-3

參考售價：600元/18開平裝

殷商文字是中國文字的源頭，也是了解中國學術史、文化史的重要依據。

歷來研究殷商文字都偏重於殷墟的甲骨文，對同時期的殷商青銅器上的文字，卻一直缺乏全面的整理。本書是朱教授就多年研契的經驗，歸納分析殷商金文的總成果。全書對殷青銅器上的圖形文字重新定位，並對殷金文作字、詞、句的綜合討論，是研治殷商文字以至中國古文明的參考著作。

朱歧祥，廣東省高要縣人。國立台灣大學學士、碩士，香港中文大學哲學博士，現職東海大學中文系教授。著作有《甲骨文研究—中國古文字與文化論稿》、《甲骨文讀本》、《甲骨文字學》等。



## 聊齋誌異癡狂士人類型析論

作者：陳葆文

出版日期：94/1

ISBN：986-7908-56-2

參考售價：400元/25開平裝



本書嘗試在掌握《聊齋誌異》表層敘事特徵，與蒲松齡深層個人特質相呼應的前提下，針對小說最具核心意義的癡狂士人類型，進行分析與解讀。

藉由這種作者與小說互證的內在研究方式，一方面解讀《聊齋誌異》的敘事特質及內在意蘊；一方面也藉以觀察蒲松齡如何透過上述類型人物的書寫策略，寄託其孤憤意識。

作者陳葆文，台灣師範大學國研所碩士，東吳大學中研所博士，現為淡江大學中文系助理教授。研究領域為中國古典小說，尤專精短篇小說。

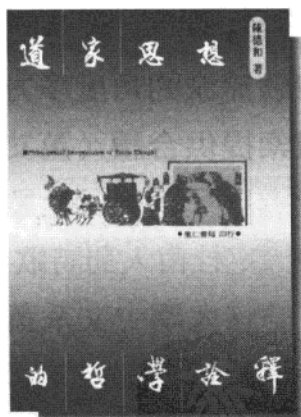
## 道家思想的哲學詮釋

作者：陳德和

出版日期：94/1

ISBN：986-7908-57-0

參考售價：380元/25開平裝



本書基於詮釋學的觀點，將歷來各種不同的道家型態，平等視為老子文本的解讀者，並試圖藉由視域的融合，以建構當代新道家的風貌。

陳德和，國立台灣師範大學國文系畢業，國立中央大學哲

學碩士，中國文化大學哲學博士，曾任《鵝湖月刊》主編，共達七年之久；先後授課於國立台北師範學院語教系、淡江大學中文系和長庚醫學院共同科。現為南華大學哲學系教授暨校級學術委員會當然委員，並應行政院國科會之邀，撰述台灣近六十年來的道家哲學。學術領域以儒家、道家為主，並戮力將其成果理論展現在台灣教育的批導上。

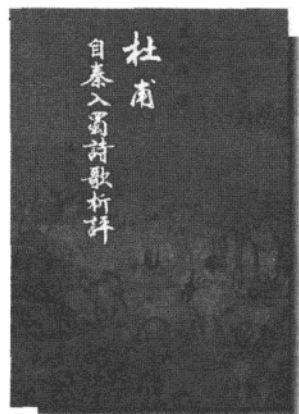
## 杜甫自秦入蜀詩歌析評

作者：黃奕珍

出版日期：94/3

ISBN：986-7908-62-7

參考售價：360元/25開平裝



杜甫自秦入蜀詩歌主要包含了紀行詩二十四首以及在中途站同谷寫作的〈萬丈潭〉與〈同谷七歌〉。本書嘗試由杜甫個人與詩歌流派的角度多方審視其紀行詩的成就，並由龍、鳳象徵為線索提供合讀〈萬丈潭〉與紀行詩中的〈鳳凰臺〉之可能，最後處理了〈同谷七歌〉的意義結構與其開創性，期望能較精切的標定杜甫入蜀詩歌在文學史中的地位。

靜宜大學中文系黃盛雄教授評論本書為：「集中大部分論文皆以修辭學的方式切入研究，研究之方法妥切，亦頗有個人之創建。」中正大學中文系許東海教授評論為：「本書以修辭視角深入剖析其中之幽微意蘊及其創作成就。大體而言，乃別具一格，自有特色。有助於杜詩研究的閱讀門徑，可資學術參考。」

黃奕珍，臺灣大學中國文學博士，現任臺灣大學中文系教授。研究領域以唐宋詩歌與詩學為主。

## 魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第五輯）

編輯者：成功大學中文系

出版日期：93／11

ISBN：986-7908-53-8

參考售價：1000元／18開硬皮精裝

由國立成功大學中文系舉辦第五屆「魏晉南北朝文學與思想」學術研討會，將發表的論文結集成書，網羅國內外「魏晉學」精英的傑作，其所拋出的議題包括佛道宗教、志怪、社會、風俗、政治、禮教、門第譜系、樂律等文化現象及詩、文、史論之佳構，無不深造自得，各放異彩。



## 遨遊在中古文化的場域

### ——六朝唐宋學術研討會論文集

編輯者：臺灣大學中文系・成功大學

中文系「六朝唐宋學術研討

會」編輯小組

出版日期：93／11

ISBN：986-7908-51-1

參考售價：800元／18開硬皮精裝

由臺灣大學中文系與成功大學中文系共提出十一篇論文。



內容涵蓋面極廣，有禮制、文學、文論、美學、俗文學、玄風；在方法上則有補闕考訂、會通詮解，各擅勝場。從其所拋出議題，可窺作者平日思理之所及。讀其文，循其理路，必可獲思想的訓練，除可供學生討論觸發外，也值得中古學術研究者留意參考。

## 唐宋詩舉要

選注者：高步瀛

出版日期：93/9

ISBN：986-7908-47-3

參考售價：400元／18開軟皮精裝

本書選唐宋兩代詩歌凡816首，其

中精選唐詩619首，計84家；宋詩197首，計17家。就選錄標準或數量比例上而言，基本上反映了唐宋詩歌的真實面貌，適合引導學者一窺唐宋詩的堂奧。

本書的價值，除選錄確當之外，即表現於注釋部分。在作家評傳、作品題解和評注中，都較有選擇地徵引了許多材料和各家注本。在這些集注裡，作者有時也加入了自己的見解，持論屢有創見，十分可貴。

選注者高步瀛，為民國初年的一代選家，名著除本書外，另有《唐宋文舉要》、《南北朝文舉要》等多種，均多所發明，為學子所欽頌。





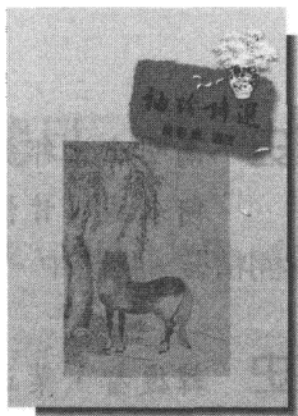
## 袖珍詩選

選注者：吳彩娥

出版日期：93／5

ISBN：986-7908-41-4

參考售價：350元／18開平裝



《袖珍詩選》以小而美為原則，選錄由漢至清騰誦眾口的小詩短歌，作傳、作注、並加析論，欲納須彌於芥子，使讀者因此手裡微卷，自然神入，輕鬆愉悅，愜意自在。

吳彩娥，國立政治大學文學博士，彰化師範大學教授，兼任政治大學古典詩歌課程。

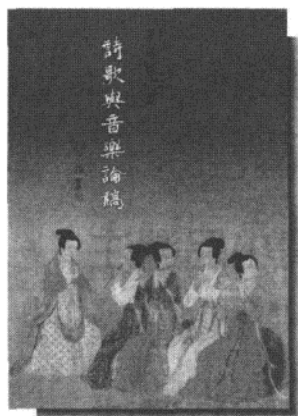
## 詩歌與音樂論稿

作者：李時銘

出版日期：93／8

ISBN：986-7908-45-7

參考售價：350元／25開平裝



本書主要在於解析詩歌中的音樂

問題，其中包括從音樂上理解「鄭聲淫」的面貌；也分析了白居易〈琵琶行〉中的演奏技法，並由此而證成湓江口岸那場音樂與心靈的交流是寫實的；另外借助於民間音樂發展旋律的手法，幫助讀者瞭解詞調如何經由改造音樂以形成變曲新聲。

李時銘，國立政治大學中文研究所博士，曾任台北市立國樂團、國立實驗國樂團專任指揮，現為逢甲大學中文系教授。

**隋唐史** 高明士・邱添生 合著  
何永成・甘懷真  
18開精裝，排校中。

**秦漢史** 韓復智・葉達雄 合著  
邵台新・陳文豪  
18開精裝，排校中。

**台灣俗曲集**  
25開平裝，排校中。

**戰國策新釋** 繆文遠 校注  
25開精裝二冊，排校中。

**明清小品選注** 曹淑娟 選注  
25開平裝，寫作中。

**李商隱詩選注** 黃盛雄 選注  
25開平裝，寫作中。

**歷代散文選注** 龍亞珍・詹海雲・廖棟樑  
方 介・周益忠・黃明理  
18開精裝，寫作中。

選注

# 里仁叢書總目

下列價格民國95年6月30日以前有效；超過此時限，請來信或電話詢問。

- ※① 表內價格全係優待價（含稅），書後括號為初版年度（民國紀年）。
- ※② 郵政劃撥、支票、電匯等相關資訊請見本書訊p.32。郵撥、支票、電匯訂購400元以內者，另加郵資60元；400元以上（含400元）郵資免費優待。

## 一、總論

- ①章太炎與近代中國學術研討會論文集 善同文教基金會編 18開平裝 特價500元(88)
- ②碩堂文存三編 何廣棧著 25開平裝 特價200元(84)
- ③碩堂文存五編 何廣棧著 25開平裝 特價360元(93)
- ④春風煦學集 賴貴三等編 18開精裝 特價500元(90)
- ⑤含章光化——戴璉璋先生七秩哲誕論文集 戴璉璋先生七秩哲誕論文集編輯小組編輯 18開精裝 特價700元(91)
- ⑥廖蔚卿教授八十壽慶論文集 廖蔚卿教授八十壽慶論文集編輯委員會編輯 18開精裝 特價600元(92)
- ⑦魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第五輯）成功大學中文系主編 18開精裝 特價1000元(93)
- ⑧遨遊在中古文化的場域——六朝唐宋學術研討會論文集 臺灣大學中文系、成功大學中文系「六朝唐宋學術研討會」編輯小組 18開精裝 特價800元(93)

## 二、中國哲學·思想

- ①論語今注 潘重規著 25開平裝 特價360元(89)
- ②莊子釋譯 歐陽景賢·歐陽超釋譯 25開精裝二大冊  
特價700元(81)
- ③老子校正 陳錫勇著 25開平裝 特價300元(88)
- ④郭店楚簡老子論證 陳錫勇著 25開平裝 特價380元(94)
- ⑤郭象玄學 莊耀郎著 25開平裝 特價250元(87)
- ⑥清代義理學新貌 張麗珠著 25開平裝 特價300元(88)
- ⑦清代新義理學—傳統與現代的交會 張麗珠著 25開平  
裝 特價300元(92)
- ⑧聖賢典型的儒道義蘊試詮 吳冠宏著 25開平裝 特價  
300元(89)
- ⑨道家思想的哲學詮釋 陳德和著 25開平裝 特價380元(94)
- ⑩中國哲學史 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園合著  
18開平裝 上下各特價300元(94)

## 三、美學

- ①中國散文美學 吳小林著 25開平裝二冊 特價350元(84)
- ②六朝情境美學 鄭毓瑜著 25開平裝 特價200元(86)

## 四、經學

- ①周易陰陽八卦說解 徐志銳著 25開平裝 特價160元  
(83)
- ②周易大傳新注 徐志銳著 25開平裝二冊 特價400元  
(84)
- ③周易新譯 徐志銳著 25開平裝 特價250元(85)
- ④詩本義析論 車行健著 25開平裝 特價350元(91)
- ⑤儀禮飲食禮器研究 姬秀珠著 18開精裝 特價800元(94)

- ⑥陳振孫之經學及其《直齋書錄解題》經錄考證 何廣棧  
著 25開精裝 特價1200元(86)
- ⑦昭代經師手簡箋釋—清儒致高郵二王論學書 賴貴三編  
著 25開平裝 特價500元(88)
- ⑧焦循手批十三經註疏研究 賴貴三著 25開平裝二冊  
特價1000元(89)
- ⑨臺灣易學史 賴貴三主編 18開精裝 特價800元(94)

## 五、中國歷史

- ①國史論衡(一) 鄭士元著 25開精裝 特價400元(81)
- ②國史論衡(二) 鄭士元著 25開精裝 特價400元(81)
- ③中國經世史稿 鄭士元著 25開精裝 特價400元(81)
- ④中國學術思想史 鄭士元著 25開精裝 特價400元(81)
- ⑤中國上古史綱 張蔭麟著 25開平裝 特價170元(71)
- ⑥中國歷史研究法(正補編及新史學合刊) 梁啟超著  
25開平裝 特價180元(73)
- ⑦中國史學名著評介 倉修良主編 25開精裝三冊 特價  
1200元(83)
- ⑧明清史講義 孟森(心史)著 25開精裝 特價500元  
(71)
- ⑨清代政事軍功評述 唐昌晉著 25開精裝三冊 特價  
1500元(85)
- ⑩中國近三百年學術史(附：清代學術概論) 梁啟超著  
25開精裝 特價400元(84)
- ⑪史記選注 韓兆琦選注 25開精裝一大冊 特價500元  
(83)
- ⑫秦始皇評傳 張文立著 25開精裝 特價600元 平裝特

價450元(89)

## 六、文學概論・文學史

- ①文學概論 朱國能著 25開平裝 特價300元(92)
- ②嘉義地區古典文學發展史 江寶釵著 18開平裝 特價300元(87)

## 七、文學評論

- ①楚辭文心論——諷諫抒情與神話儀式 魯瑞菁著 25開平裝 特價550元(91)
- ②世說新語的語言與敘事 梅家玲著 25開平裝 特價400元(93)
- ③文心雕龍注釋（附：今譯） 周振甫著 25開精裝 特價500元(73)
- ④韓柳古文新論 王基倫著 25開平裝 特價200元(85)
- ⑤唐宋古文論集 王基倫著 25開平裝 特價300元(90)
- ⑥唐宋八大家 吳小林著 25開平裝 特價360元(88)
- ⑦女性・帝王・神仙——先秦兩漢辭賦及其文化身影 許東海著 25開平裝 特價350元(92)
- ⑧溪聲便是廣長舌 王保珍著 25開平裝 特價300元(92)

## 八、文學別集・選集

- ①謝靈運集校注 顧紹柏校注 25開精裝 特價400元(93)
- ②中國文學名篇選讀 林宗毅、李栩鈺選注 18開平裝 特價350元(91)

## 九、詩詞

- ①人間詞話新注 王國維著 滕咸惠校注 25開平裝 特價150元(76)
- ②歷代詞選注（附「實用詞譜」、「簡明詞韻」） 閔宗



- 述·劉紀華·耿湘沅選注 18開精裝 特價450元(82)
- ③蘇辛詞選注 劉紀華、高美華選注 18開精裝 特價450元(94)
- ④唐宋詞格律 龍沐勛著 25開平裝 特價180元(84)
- ⑤倚聲學(詞學十講) 龍沐勛著 25開平裝 特價180元(85)
- ⑥袖珍詞學 張麗珠著 25開平裝 特價280元(90)
- ⑦袖珍詞選 張麗珠著 18開平裝 特價350元(92)
- ⑧海綃翁夢窗詞說詮評 陳文華著 25開平裝 特價250元(85)
- ⑨中古詩人研究 廖蔚卿著 25開精裝 特價400元(94)
- ⑩唐宋詩舉要 高步瀛選注 18開精裝 特價400元(93)
- ⑪歷代詩選注 鄭文惠·歐麗娟·陳文華·吳彩娥選注 18開精裝一大冊 特價600元(87)
- ⑫袖珍詩選 吳彩娥選注 18開平裝 特價350元(93)
- ⑬唐詩選注 歐麗娟選注 25開精裝 特價500元(84)
- ⑭杜詩意象論 歐麗娟著 25開平裝 特價200元(86)
- ⑮唐詩的樂園意識 歐麗娟著 25開平裝 特價400元(89)
- ⑯唐詩論文集及其他 方瑜著 25開精裝 特價400元(94)
- ⑰杜甫與唐宋詩學—杜甫誕生一千二百九十年國際學術研討會論文集 陳文華主編 18開精裝 特價800元(92)
- ⑱杜甫自秦入蜀詩歌析評 黃奕珍著 25開平裝 360元(94)
- ⑲賈島詩集校注 李建崑校注 25開精裝 特價600元(91)
- ⑳唐詩學探索 蔡瑜著 25開平裝 特價250元(87)
- ㉑說詩碎語論歷代詩 朱自力著 25開平裝 特價200元(83)
- ㉒南朝邊塞詩新論 王文進著 25開平裝 特價280元(89)
- ㉓葦葭樓詩論 陳慶煌著 25開平裝 特價230元(90)
- ㉔鬢華仙館詩鈔 曾廣珊著 25開平裝 特價160元(75)

- ⑤珍帚集（古典詩集） 陳文華著 25開平裝 特價160元(85)
- ⑥風木樓詩聯稿 李德超著 25開平裝 特價200元(86)
- ⑦錦松詩稿 簡錦松著 25開平裝 特價200元(88)
- ⑧夢機六十以後詩 張夢機著 25開平裝 特價300元(93)
- ⑨王東燁槐庭詩草 鄭定國編注 25開平裝 特價350元(93)
- ⑩日治時期雲林縣的古典詩家 鄭定國主編 25開平裝 特價400元(94)

## 十、戲曲

- ①西廂記 王實甫著 王季思校注 25開平裝 特價200元(84)
- ②牡丹亭 湯顯祖著 徐朔方等校注 25開平裝 特價220元(84)
- ③《牡丹亭》錄影帶 張繼青主演 VHS二捲一套 特價600元(86)
- ④長生殿 洪昇著 徐朔方校注 25開平裝 特價200元(85)
- ⑤桃花扇 孔尚任著 王季思等校注 25開平裝 特價200元(85)
- ⑥琵琶記 高明著 錢南揚校注 25開平裝 特價200元(87)
- ⑦關漢卿戲曲集 吳國欽校注 25開平裝二冊 特價500元(87)
- ⑧王國維戲曲論文集（宋元戲曲考及其他） 25開平裝 特價300元(82)
- ⑨戲文概論 錢南揚著 25開平裝 特價300元(89)
- ⑩歷代曲選注 朱自力·呂凱·李崇遠選注 18開精裝 特價400元(83)
- ⑪袖珍曲選 沈惠如選注 18開平裝 特價350元(93)
- ⑫傳統戲曲的現代表現 王安祈著 25開平裝 特價300元(85)
- ⑬京劇發展V.S.流派藝術 林幸慧著 25開平裝 特價350

元(93)

- ⑭戲曲批評概念史考論 李惠綿著 25開平裝 特價500元(91)
- ⑮清代戲曲研究五題 陳芳著 25開平裝 特價360元(91)
- ⑯清人戲曲序跋研究 羅麗容著 25開平裝 特價450元(91)
- ⑰曲學概要 羅麗容著 18開平裝 特價350元(92)
- ⑱規律與變異：明清戲曲學辨疑 林鶴宜著 25開平裝 特價360元(92)
- ⑲西廂記的戲曲藝術——以全劇考證及藝事成就為主 陳慶煌著 25開平裝 特價400元(92)
- ⑳元雜劇的聲情與劇情 許子漢著 25開平裝 特價250元(92)
- ㉑臺灣歌仔戲史論與演出評述 蔡欣欣著 25開精裝 特價600元(94)

## 十一、俗文學·神話

- ①民俗文化與民間文學 陳益源著 25開平裝 特價200元(86)
- ②台灣民間文學採錄 陳益源著 25開平裝 特價300元(88)
- ③敘事性口傳文學的表述 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）著 25開平裝 特價300元(89)
- ④中國民間文學 鹿憶鹿著 25開平裝 特價350元(88)
- ⑤洪水神話——以中國南方民族與台灣原住民為中心 鹿憶鹿著 25開平裝 特價400元(91)
- ⑥中國神話傳說 袁珂著 25開平裝三冊 特價500元(76)
- ⑦山海經校注 袁珂校注 25開精裝 特價350元(71)

## 十二、小說

- ①革新版彩畫本紅樓夢校注 馮其庸等注 劉旦宅畫 25開精裝三冊 特價1000元(73)
- ②彩畫本水滸全傳校注 李泉·張永鑫校注 戴敦邦等插

圖 25開精裝三大冊 特價1200元(83)

- ③三國演義校注 吳小林校注 附地圖 25開精裝二大冊  
特價700元(83)
- ④西遊記校注 徐少知校 朱彤·周中明注 25開精裝三  
冊 特價800元(85)
- ⑤魯迅小說史論文集(中國小說史略及其他) 25開平裝  
特價250元(81)
- ⑥古典短篇小說之韻文 許麗芳著 25開平裝 特價300元(90)
- ⑦世說新語的語言與敘事 梅家玲著 25開平裝 特價400  
元(93)
- ⑧紅樓夢的語言藝術 周中明著 25開平裝 特價300元(86)
- ⑨紅樓夢人物研究 郭玉雯著 25開平裝 特價300元(87)
- ⑩紅樓夢學—從脂硯齋到張愛玲 郭玉雯著 25開平裝  
特價400元(93)
- ⑪詩論紅樓夢 歐麗娟著 25開平裝 特價400元(90)
- ⑫金瓶梅與紅樓夢 王乃驥著 25開平裝 特價260元(90)
- ⑬紅樓夢指迷 王關仕著 25開平裝 特價400元(92)
- ⑭六朝小說本事考索 謝明勳著 25開平裝 特價300元(92)
- ⑮身體·性別·階級—六朝志怪的常異論述與小說美學  
劉苑如撰 特價220元(91)(經售)
- ⑯金瓶梅藝術論 周中明著 25開平裝 特價300元(90)
- ⑰飲食情色金瓶梅 胡衍南著 25開平裝 特價350元(93)
- ⑱三國演義的美學世界 廖瓊媛著 25開平裝 特價300元(89)
- ⑲古典小說中的類型人物 林保淳著 25開平裝 特價350  
元(92)
- ⑳古典小說與情色文學 陳益源著 25開平裝 特價380元(90)

- ①王翠翹故事研究 陳益源著 25開平裝 特價350元(90)
- ②唐人小說選注 蔡守湘選注 25開平裝三冊 特價600元(91)
- ③唐代小說承衍的敘事研究 康韻梅著 25開平裝 特價450元(94)
- ④唐傳奇名篇析評 楊昌年著 25開平裝 特價300元(92)
- ⑤西遊記探源 鄭明嫻著 25開平裝 特價400元(92)
- ⑥聊齋誌異癡狂士人類型析論 陳葆文著 25開平裝 特價400元(94)
- ⑦歷代短篇小說選注 劉苑如·高桂惠·康韻梅·賴芳伶選注 18開精裝 特價600元(92)

### 十三、近代文學

- ①魯迅小說合集（吶喊·彷徨·故事新編） 25開平裝 特價250元(86)
- ②魯迅散文選集—《野草》《朝花夕拾》及其他 徐少知編 25開平裝 特價350元(91)
- ③呼蘭河傳 蕭紅著 25開平裝 特價135元(87)
- ④生死場 蕭紅著 25開平裝 特價135元(88)
- ⑤人間花草太匆匆—卅年代女作家美麗的愛情故事 蔡登山著 25開平裝 特價200元(89)
- ⑥人間四月天—民初文人的愛情故事 蔡登山著 25開平裝 特價200元(90)
- ⑦水晶簾外玲瓏月—近代文學名家作品析評 楊昌年著 25開平裝 特價300元(88)

### 十四、近代學人文集

- ①聞一多全集(一) 神話與詩 25開精裝 特價400元(82)
- ②聞一多全集(二) 古典新義 25開精裝 特價400元(85)

- ③聞一多全集(三) 唐詩雜論 25開精裝 特價450元(89)
- ④聞一多全集(四) 詩選與校箋 25開精裝 特價450元(89)
- ⑤廖蔚卿先生文集① 中古詩人研究 25開精裝 特價400元(94)

## 十五、教學與寫作

- ①創意與非創意表達 淡江大學語文表達研究室編 25開平裝 特價250元(86)
- ②文學論文寫作講義 羅敬之著 25開平裝 特價250元(90)
- ③論亞里斯多德《創作學》 王士儀著 25開平裝 特價360元(89)
- ④實用中文寫作學 張高評主編 25開平裝 特價400元(93)
- ⑤傾聽語文—大學國文新教室 謝大寧主編 18開平裝 特價400元(94)

## 十六、語言文字·文法

- ①甲骨文研究(中國古文字與文化論稿) 朱歧祥著 18開平裝 特價500元(87)
- ②甲骨文讀本 朱歧祥著 18開平裝 特價450元(88)
- ③甲骨文字學 朱歧祥著 18開平裝 特價500元(91)
- ④圖形與文字—殷金文研究 朱歧祥著 18開平裝 特價600元(93)
- ⑤「往」「來」「去」歷時演變綜論 王錦慧著 25開平裝 特價350元(93)
- ⑥桂馥的六書學 沈寶春著 18開平裝 特價450元(93)

## 十七、藝術

- ①八大山人之謎 魏子雲著 25開平裝 特價250元(87)
- ②八大山人是誰 魏子雲著 25開平裝 特價160元(88)



- ③詩歌與音樂論稿 李時銘著 25開平裝 特價350元(93)

## 十八、宗教

- ①中國佛寺詩聯叢話 董維惠編著 25開精裝三大冊 特價2000元(83)
- ②佛教與文學的系譜 周慶華著 25開平裝 特價240元(88)
- ③後佛學 周慶華著 25開平裝 特價280元(93)
- ④禪學與中國佛學 高柏園著 25開平裝 特價280元(90)
- ⑤天台智顗的詮釋理論 郭朝順著 25開平裝 特價300元(93)
- ⑥金剛般若波羅蜜經·沈祖棻手書 菊8開平裝 特價250元(90)
- ⑦靈泉心語(基督教) 劉蓉蓉著 25開精裝 特價300元(83)

## 十九、兩性研究

- ①女性主義與中國文學 鍾慧玲主編 25開平裝 特價300元(86)
- ②《午夢堂集》女性作品研究 李栩鈺著 25開平裝 特價250元(86)
- ③清代女詩人研究 鍾慧玲著 25開平裝 特價500元(89)
- ④性別與家國—漢晉辭賦的楚騷論述 鄭毓瑜著 25開平裝 特價280元(89)
- ⑤婦女與宗教：跨領域的視野 李玉珍、林美玫合編 18開平裝 特價400元(92)
- ⑥民間文學的女性研究 洪淑苓著 25開平裝 特價350元(93)
- ⑦現代文學的女性身影 林秀玲著 25開平裝 特價300元(93)

## 二十、人生管理系列

- |               |       |       |            |
|---------------|-------|-------|------------|
| ①吳娟瑜的情緒管理學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價250元(86) |
| ②吳娟瑜的婚姻管理學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價250元(87) |
| ③吳娟瑜的溝通管理學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價230元(88) |
| ④吳娟瑜的親子成長學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價250元(88) |
| ⑤吳娟瑜的男性知見學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價240元(89) |
| ⑦大兵EQ         | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價200元(88) |
| ⑧吳娟瑜的女性成長學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價250元(90) |
| ⑨吳娟瑜的快樂哲學     | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價250元(90) |
| ⑩吳娟瑜的身心安頓學    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價230元(91) |
| ⑪吳娟瑜的性愛白皮書    | 吳娟瑜著  | 25開平裝 | 特價250元(92) |
| ⑫親子溝通的藝術（有聲書） | 吳娟瑜主講 | 盒裝三捲  | 特價350元(86) |

### 里仁新增宅配到付辦法

里仁書局為方便讀者購書，可以在收到訂單後，將書郵寄給您，您在收書的同時，將書款交給郵差即可。

宅配訂書金額在400元以內，另加收100元郵資；401元～799元者，另加收70元郵資；800元以上郵資全免。

宅配訂書於收到訂單後，約10個工作天內您可收到書，如需在特定時間收到，請先賜告。聯絡方法見本書訊p.32。

### 里仁新增找書服務

你為找不到的書而困擾嗎？

里仁即日起成立找書服務，為讀者找書、買書。1000元以上不收郵資與服務費；1000元以下將酌收郵資與服務費。

詳情請先用電話、傳真、E-mail聯絡。

## 【里仁書局】精選外版書目

編號	書名	作者	出版社	定價
1	古典文學研究資料彙編 杜甫卷（全三冊）	華文軒等編	北京中華書局	人民幣46元
2	魏晉本土文學地理研究	胡阿祥	南京大學出版社	人民幣18元
3	紅樓夢對話研究	孫愛玲	北京大學出版社	人民幣16元
4	紅樓夢的版本及其校勘	鄭慶山	北京圖書館出版社	人民幣45元
5	西遊記的秘密	中野美代子	北京中華書局	人民幣34元
6	紅樓夢論源	朱淡文	江蘇古籍出版社	人民幣17元
7	紅樓夢概論	馮其庸 李廣柏	北京圖書館出版社	人民幣25元
8	讀杜心解（上下冊）	浦起龍	北京中華書局	人民幣48元
9	中國美學史： 魏晉南北朝編（上下冊）	李澤厚 劉綱紀	安徽文藝出版社	人民幣38.7元
10	中國美學史：先秦兩漢 編	李澤厚 劉綱紀	安徽文藝出版社	人民幣27.4元
11	乾隆甲戌本脂硯齋重評 石頭記	曹雪芹	胡適紀念館	新台幣400元
12	帛書老子校注	高明	北京中華書局	人民幣27元
13	中國思想史（全三冊）	葛兆光	上海復旦大學	人民幣60元
14	楚辭今注	湯炳正等	上海古籍出版社	人民幣26.3元
15	國語	上海師大	上海古籍出版社	人民幣33.8元
16	郁達夫卷	王潤華編	遠景出版社	新台幣100元
17	孟浩然詩集箋注	佟培基箋注	上海古籍出版社	（精）31.6元 人民幣 （平）23.2元

- 1.外版書可和里仁本版書合購，郵政劃撥、支票、電匯新台幣400元以內者，另加郵資60元；400元以上（含400元）郵資免費優待。如需宅配送書，請參p.28「宅配到付辦法」。
- 2.大陸書人民幣×5（請四捨五入至新台幣個位數）
- 3.外版書數量有限，售完後，里仁保留接受訂單與否的權利。

# 本書局全省經銷處

(有☆符號者，書較齊整；有☆☆者書最齊整)

## 台北市：

- ①重慶南路——☆☆三民書局、☆書鄉林、☆建宏書局、☆建弘書局、阿維的書店。
- ②台大附近——☆聯經出版公司、☆☆唐山出版社、女書店、台灣書店。
- ③師大附近——☆學生書局、☆☆政大書城師大店、☆五南師大店、☆☆樂學書局（金山南路）。
- ④復興北路（民權東路口）——☆☆三民書局。
- ⑤忠孝東路四段——聯經出版公司。
- ⑥南京西路——政大書城（南京西路店）
- ⑦木柵——☆☆政大書城（政治大學內）。
- ⑧中正紀念堂——中國音樂書房。
- ⑨陽明山——瑞民書局（文化大學外）。
- ⑩環亞百貨——FNAC。
- ⑪研究院——四分溪書坊。

**淡水：**淡大書城（淡江大學內）。

**新莊：**敦煌書局（輔仁大學內）。

**中壢：**☆中大書城（中央大學內）、元智書坊（元智大學內）。

**新竹：**古今集成文化公司、☆水木書苑（清華大學內）、☆全民書局（新竹師院內外）、☆玄奘大學圖書文具部（香山玄奘大學內）。

**台中：**☆五楠圖書公司、☆東海書苑（東海別墅）、敦煌書局

(逢甲大學內、東海大學內、靜宜大學內)、興大書齋、  
☆闊葉林書店(興大附近)。

**南投：**☆暨南大學圖書文具部。

**彰化：**☆復文書局(彰師大外)、白沙書苑(彰師大內)。

**嘉義：**☆復文書局(中正大學內)、南華書坊(南華大學內)、  
紅豆書局。

**台南：**☆成大書城(長榮店)、敦煌書局、超越書局。

**高雄：**☆復文書局(高雄師大內)、開卷田書店、☆中山大學圖  
書文具部、☆五楠圖書公司(中山一路)。

**屏東：**復文書局(林森路)、☆屏東師院圖書文具部。

**花蓮：**瓊林圖書事業有限公司、☆復文書局(花蓮師院內)、☆  
東華大學東華書坊。

**台東：**☆台東師院圖書文具部。

**聯鎖店：**全省誠品書店、金石文化廣場、建宏書局。

**網路書店：**☆☆博客來網路書店(網址：<http://www.books.com.tw>)  
華文網股份有限公司(網址：<http://www.book4u.com.tw>)

吳娟瑜老師的書全省各大書店有售



## 里 仁 書 局

台北市仁愛路二段98號5樓之2

TEL：(02)2321-8231,2391-3325,2351-7610

FAX：(02)3393-7766

郵政劃撥：01572938「里仁書局」帳戶

E-mail：lernbook@ms45.hinet.net

銀行匯款：華南商業銀行信義分行

帳號：119-10-003493-8「里仁書局」帳戶

## LE JIN BOOKS LTD.

5F-2, NO. 98, Jen Ai Road, Sec. 2,

Taipei, Taiwan, R. O. C.



Please T/T To Our Account:

HUA NAN COMMERCIAL BANK LTD.

SHIN YIH BRANCH

No. 183, Sec. 2, Shin Yih Road,

Taipei, Taiwan, R.O.C.

Swift Address: HNBK TW TP

A/C NO:102-97-002651-1



# 目次

做不嘆氣的事—代序·····	I
緒論·····	1
壹、「《易傳》是道家易學」駁議·····	11
一、引言：《易傳》是儒家易學，抑是道家易學？·····	11
（一）總論《十翼》者：·····	11
（二）討論《象傳》者：·····	12
（三）討論《繫辭傳》者：·····	12
二、檢證「道家易學」的譜系·····	18
（一）顏福·····	21
（二）司馬談·····	27
（三）司馬季主·····	30
（四）范蠡、淮南九師·····	34
三、檢證「辯證思維」與「推天道以明人事」的道家專屬性·····	40
（一）辯證思維·····	40
（二）推天道以明人事·····	45
四、考察「道家易學」的系統性·····	52
五、檢證「《易傳》是道家易學」若干論證方法問題·····	60
六、結語·····	75



<b>貳、從「易學」義涵檢視「道家易學」譜系</b> .....	91
一、前言 .....	91
二、道家易學論者所構畫的「道家易學」譜系 .....	93
三、從「無易無學」到「有易有學」的非「道家易學」 .....	98
(一) 道家思想與《周易》相合者 .....	99
(二) 兼習《易》、《老》者 .....	101
(三) 融通儒、道者 .....	114
(四) 小結 .....	121
四、從「引《易》以為用」到「托易象而論之」的「道教易學」 .....	123
(一) 引《易》以為用：「醫易相通，理無二致」 .....	124
(二) 「托易象而論之」之「道教易學」 .....	127
五、結語 .....	135
<b>參、「《易傳》是道家易學」的論述策略及其紕謬</b> .....	149
一、前言 .....	149
二、《易傳》何以會變成「道家的易學」——	
一套特殊書寫策略的運用 .....	154
(一) 截然二分的策略 .....	155
(二) 一枝獨秀與戴帽子的策略 .....	164
(三) 天羅地網的策略 .....	172
(四) 獨樹一格的策略 .....	185
(五) 化零為整的策略 .....	193

三、「《易傳》是道家易學」論點之紕繆	204
(一) 截然二分，抑儒揚道	208
(二) 專利帽子，封閉獨斷	216
(三) 天羅地網，竭澤而漁	224
(四) 獨樹一格，反客為主	246
(五) 化零為整，斷章取義	250
四、結語	257
肆、從「體用架構的轉接」與「概念篇目的比附」探討 《易》、《老》融通中的曲解問題	277
一、前言	277
二、《易》、《老》融通的曲解緣何而起？	279
三、體用架構轉接之曲解	285
(一) 嚴遵的「自然仁義」	287
(二) 揚雄的「為仁義」之「玄」	292
(三) 王弼的「體無用有」	299
(四) 小結	307
四、概念篇目的比附之曲解	309
(一) 篇章數目的比附	310
(二) 概念語彙的比附	319
五、「《易傳》是道家易學」主張者的曲解	330
(一) 體用架構的轉接之曲解	331
(二) 學說概念與數字的比附	343
六、結語	385

伍、《易傳》與儒、道關係論衡	407
一、前言	407
二、《易傳》與道家思想關係之探討	414
(一)《易傳》確有受到道家的影響	414
(二)《易傳》所受道家「直接」與「間接」影響之釐析	426
(三)「《易傳》道家主幹說」難以成立的理由之一 —「主幹學說」的內容意義並不相同	440
(四)「《易傳》道家主幹說」難以成立的理由之二 —「三才之道」的主幹是在「人道」，而非「天道」	460
三、《易傳》與儒家思想關係之探究	479
(一)儒、道思想關鍵性分界點之釐析	479
(二)《易傳》的「道」是「人文化成之道」，非「自然無為之道」	488
(三)《易傳》的實踐工夫是「道德實踐」，非「遮為遺執的實踐」	502
(四)《易傳》的心性論是「本心善性論」，其形上學亦是儒家「道德的形上學」，而非道家「境界形態的形上學」	535
(五)《易傳》的理想人格是「充滿德行光輝」的「聖人、君子」，而非「處無為之事，行不言之教」的「聖人、真人」	547
四、結語：《易傳》仍是儒家易學之衡定	556

結 論 .....	589
-----------	-----

參考書目舉要 .....	593
--------------	-----

蘇子如  
和  
學  
PDG

## 緒論

《周易》一書，自秦漢以來皆被視為儒家經典，無論是《禮記·經解》，亦或是《史記》、《漢書》、歷代《藝文志》、《經籍志》<sup>①</sup>等，此類之記載，可謂史不絕書。甚而連道家經典亦皆如此肯認，如《莊子·天下》曰：「其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之，其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」〈天運〉也記載了孔子回答老子之言：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》」，這是儒家「六經」最早的記載，且是出於道家的《莊子》。

「《周易》是儒家的經典與思想，《十翼》為孔子所作」。在唐、五代以前，此幾為經學上無可疑義之定論。然自宋朝以後，此說卻經歷了三次挑戰；第一次始於宋歐陽修的《易童子問》，他首揭：《繫辭》、《文言》、《說卦》、《雜卦》等都不是孔子所作，因為《繫辭》、《文言》有「繁衍叢脞之言」與「自相乖戾之說」；而《說卦》、《雜卦》等，則顯然是「筮人之占書」<sup>②</sup>。自歐陽永叔揭開此論，其後，朱子踵繼其說，他在《周易本義》中也提出：《繫傳》中冠有「子曰」者，共二十三處，若為孔子所親撰，理當不會自著「子曰」的字樣。此說經過後世疑古學風的嚴謹考證，「《十翼》非孔子所手定」，大體已成為易學界的通論，這是第一次成功的挑戰。此次挑戰，非惟打破了經學傳統的權威，也使易學研究往前邁出了一大步。

第二次挑戰是：傳統把《周易》列為儒家的經典之一，《易傳》順理成章地被視為儒家易學，其文本所含括的思想，也都被認為是儒家的思想。但經過梁啟超先生、錢穆先生、戴君仁先生、郭沫若先生、高亨先生、朱伯崑先生、李鏡池先生、黃沛榮先生……等諸位前輩先進的考察後，《易傳》雜揉有道、陰陽、法、名等諸家的思想，亦漸為易學界所接受；有些學者更進一步對《易傳》的文本內容，做了一番探本溯源性地考察，進而條分縷析，揭示出思想或概念的源頭。這步工作，一方面對《易傳》思想的考鏡源流有所裨益；一方面對視《易傳》為純儒家易學的傳統論點而言，亦可謂是一個甚大的突破，這是第二次成功的挑戰。此次挑戰，又讓《易傳》思想的研究，再度往前跨出了一大步。

前兩次挑戰，雖將「《周易》是儒家的經典與思想，《十翼》為孔子所作」的傳統性定論，由後而前，逐次翻案；但無論其如何翻，它們並沒有想到要翻動基本的大前提：「《周易》是儒家的經典」。

現在，它的第三次挑戰來了，而現在能翻案的，就僅剩「《周易》是儒家的經典」這一個傳統性的定論了。傳統論點當然不是不能被懷疑、推翻，前兩次挑戰既然都已成功翻案，第三次的挑戰似乎也有成功的可能。然而，事情可能並非如此單純，因為前兩次翻案，都是在《周易》是儒家易學的基本大前提上，對傳統性的說法，作局部的修正。但這一次的挑戰，其目的則是想要推翻這個基本大前提，如果這次挑戰翻案成功了，那麼不僅二千餘年來的傳統說法整個改觀了，所有的《經學史》與《易學史》都須要重新改寫，而且更意謂著自古以來，包括《禮記》、

《史記》、《漢書》、歷代《藝文志》、《經籍志》、《莊子》，還有歐陽文忠公、朱子，乃至近當代在第二次挑戰中提出翻案的所有學者們，此時將昭告：「你們都錯了」，因為《易傳》不是儒家的易學，它是「道家系統的著作」，它理當要被歸入「道家的經典」，道家易學論者因此提出了如下的說法：

自漢代“罷黜百家，獨尊儒術”并置五經博士以來，在文化專制的背景下，逐漸將早于孔老的《易經》劃歸儒學範疇。又由于尊孔的司馬遷的誤導，千餘年來遂視《周易》為儒家典籍。但這種說法是典型的人云亦云，關於《周易》的學派歸屬問題在當時是沒有經過任何論證的。③

《周易》被歸入儒家，「是沒有經過任何論證的」，道家易學論者於是重新開展了一個嶄新的論證，經過其寬廣而浩繁的論證之後，他自認為：「在觀點上，一反眾說。書中所展示的論點，不僅打破了學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說。」④

傳統論點中的最後一個定論真的被推翻了嗎？古籍中所有相關的記載，還有近當代以嚴密考證見長的諸多前輩先進們，其研究成果也都是錯的嗎？筆者覺得恐未必然，一個簡單的觀察例子，可以協助我們去見出一些端倪，此中關涉到的是研究態度的問題。舉李鏡池先生的研究為例，李先生說：「《彖傳》“乾”、“坤”二卦的說解是來自《老子》的，而且要從《老子》所說的來理解《彖傳》，才明白這些話的意義。」⑤道家易學論者曾模仿其語氣而云：「《彖傳·乾卦》的主要概念詞句是來自於《莊子》的，而且要通過《莊子》才能理解《彖傳》。」

⑥但李先生另外又說：「《彖傳》也帶儒家色彩。……『祀祭』、『孝享』，是儒家思想。湯武革命，順天應人，是孟子的說法。而『家人』一條，更是儒家的禮教倫理：女內男外，界限分明；家齊國治，政教合一。儒家理想，何等顯明！」⑦李先生探究出《彖傳》中的主要概念受到道家的影響，但他也照察到《彖傳》中有許多很鮮明的儒家思想，兩面兼顧，毫不偏頗。然而，道家易學論者卻只見到一面，而且所忽略的又恰正是最重要的那一面。從前兩次翻案的挑戰者身上，吾人可以見到其治學謹嚴、論述公允平正、視野宏觀的研究風範，因為傳統論點是否能夠翻案成功，研究者的論述態度，影響是至深且巨的。

「《易傳》非儒家典籍，乃道家系統的著作」，筆者認為：道家易學論者的第三次挑戰並沒有成功。亦且相形之下，成不成功反而變得事小，一個更須要令人憂心的事是：這樣的論證方法、這樣的研究態度，伴隨著挑戰者在社會上有一定的聲望，這會不會給予後生晚輩以不良的示範與影響？但願此一憂心只是筆者多慮罷了。

何以第三次挑戰筆者認定它並沒有成功，主要問題可以歸結為數個方面：其一，偏頗的論述態度，此種論述方式，可謂俯拾皆是，前面所舉，並非僅是特例，而是一種書寫的常態；亦即是，其只見到《易傳》與道家的緊密關係，而不見《易傳》與儒家間更重要的關係，古人有言：「明足以察秋毫之末，而不見輿薪」，其此之謂乎！

其二，跳躍式的論證，如果用「小腳放大」的意象來描摹，或許會更有貼切感。其方法是：舉出《易傳》中的一、二個概念，強化其與道家間的緊密關係，然後忽然間就把《易傳》七種



之一，納入道家的學派之中了。如其言：「從老子到黃老，從《彖傳》到《繫辭》，『時』的概念是沿著同一思想脈絡發展的，即由老子『動善時』到黃老『時反是守』，再到《繫辭》『待時而動』，可見道家對『時』的概念的發展線索。」<sup>⑧</sup>因著一個「時」的概念，就建構出道家與《彖傳》、《繫辭》間學脈的傳承關係。此處也可順道一提其他學者的說法，如朱伯崑先生云：「在戰國時代，不僅儒家孟子講趨時，兵家、道家、法家都講趨時。」<sup>⑨</sup>兩相對照，優劣立判。又如：

「天行」是先秦自然哲學上的一個重要概念。嚴格說來，戰國中期以前儒家思考問題不涉及自然哲學，因而「天行」觀念不見於倫理性哲學的孔孟之道中，是不足為奇的。中國古代自然哲學的建立由老聃開其端，莊子學派及稷下道家繼承而發揚，我們由「天行」這一重要概念也可以看出《彖傳》與道家思想體系的緊密聯繫。<sup>⑩</sup>

即使不把孔子的「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》）看成是「自然天」，至少《荀子·天論》中的「天行有常」，總不能棄之不顧吧！或許其又可以說：荀子的「自然天」，是受到道家影響才有的。確有學者也如此主張，但如果真是這樣認為，那至少他已預設了學說思想間是可以有「影響」的前提，但為什麼對《荀子》可以是講影響，而對《易傳》就變成了不是影響呢？把《易傳》所受到道家的影響，加以誇大，然後用非常密切的關係詞，把《易傳》七種與道家緊緊套住，例如動不動就說：「《彖傳》的自然哲學，與早期道家屬於同一思想系統」<sup>⑪</sup>，這樣的論證方法，《易傳》要想不變成

道家的易學，將是非常困難的事情，此非「小腳放大」而何？

其三，轉移焦點的手法，自古迄今，大家之所以視《易傳》為儒家經典，主要是因為其中充滿著道德實踐與成德之教的思想，而這方面也正是儒、道思想的關鍵性差別處所在。然而，道家易學論者卻避開此部分不談，反而大談特談天道觀、宇宙論、推天道以明人事的思維方式、辯證思想等等。他首先將之設定為道家的專有，再以之為《易傳》思想的主幹，由此而建立起《易傳》七種與道家的傳承關係，進而形構出「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」的論點。簡單舉一例以明之，如《象傳》中洋溢著修身以德與治國安民的思想，其卻視而不見，他把焦點轉移到「由天道推衍人事的思維方式」上，如此一轉，《象傳》與《彖傳》，忽然就變成道家的經籍了，如其云：

在先秦由天道推衍人事的思維方式是道家獨特的思維方式。自道家創始人老子開始，便標舉人法地，地法天，天法道，道法自然。在人效法天道自然的基準下，推天道以明人事便成為道家思維方式的一大特徵。這一思維方式由莊學與黃老道家所發揚，且為《象傳》與《大象》所繼承。《大象》的特點，是將天道與人事統一起來，其對卦義的解釋，前句講自然現象，後句講人事生活教訓。可以說《大象》的這一思維模式全然是繼承原始道家推天道以明人事的特點。反之，儒家的思維方式是單調而單向的，儒家創始者孔子之思想格局僅限於人倫一隅而罕言天道。

這種手法真的神妙無比，他竟然也可以把自古以來被看作是儒家道德精神之象徵的「天行健，君子以自強不息」，搖身一變，竟變成為道家的思想了：

《大象》開頭第一句話「天行健，君子以自強不息」，為當代學者所倍加讚賞，且被讚許為民族精神。「自強不息」確可視為殷周以來、先秦諸子之前已凝聚形成的民族精神的一種徵信，但不必屬於哪一家哪一派。如果一定要從學派觀點來看，它與墨家精神較為相合，但進一層從思維方式的角度來考察：由天道（「天行健」）推衍人事（「君子以自強不息」）的思維方式，乃是出於道家而不是儒家。<sup>⑬</sup>

能夠把「天行健，君子以自強不息」，如此具有強烈道德意識的思想，轉變為「乃是出於道家而不是儒家」，此人一定是非比尋常之輩。但此中卻隱含一個甚為嚴重的問題，如果只要有「由天道推衍人事的思維方式」，就是道家的學說思想。若果如此，則所有儒家的經籍都將屬於道家，《論語·堯曰》不曰：「堯曰：『嗟爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。』」《孟子·萬章上》不也說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」《荀子·天論》亦言：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」其他天道觀、宇宙論、辯證思想等也是如此。《中庸》的「天地之道，可壹言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。」這不是「天道觀」嗎？《荀子·禮論》的「天地合而萬物生，陰陽接而變化起。」這不是「宇宙論」嗎？細究其實，這些思想成分都

只能看成是儒、道思想的「共構成素」，把「共構成素」說成只有道家才能有，而儒永遠不會有，如此推論，也就難怪其能夠一連串地推出諸如：「《易傳》道家主幹說」、「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」<sup>⑭</sup>等等論點了。然而，如此的論證方式，對於平章學術，考鏡源流的研究工作又於事何補呢？

本書共收集了五篇研究論文，緣起的問題是：道家易學論者對「《周易》是儒家經典」的翻案是否成功？故名之為《易傳與儒道關係論衡》。藉由這五篇文章，筆者冀望能夠清楚地說明：何以道家易學論者的挑戰是失敗的，何以《易傳》七種依然屹立不搖，確定是儒家的易學，而非道家的易學。《易傳》中是確實融攝有一些道家思想，但兩者間僅是「影響」的關係。首篇〈「《易傳》是道家易學」駁議〉，於90年11月在第十六屆「國際易學學術研討會」上宣讀，並登載於中研院《中國文哲研究集刊》第21期。第二篇〈從易學義涵檢視「道家易學」譜系〉，於93年4月，在中央大學哲研所與鵝湖雜誌社等主辦的「道家思想國際學術會議」上宣讀，隨後登載於《鵝湖學誌》第三十二期。第三篇〈「《易傳》是道家易學」的論述策略及其紕繆〉，在94年5月，宣讀於「牟宗三與當代儒學學術研討會」上。第四篇〈從「體用架構的轉接」與「概念篇目的比附」探討《易》《老》融通中的曲解問題〉之前半部分，在94年9月，發表於在湖北武漢大學舉辦的「第七屆當代新儒學國際學術會議」。前四篇的書寫手法較偏重於「破」，末後一篇《易傳與儒道關係論衡》，則亦遮亦表。

本書主要考察的對象是「《易傳》是道家易學」論者的論

點，為求行文簡潔，以「道家易學論者」簡稱之。而持此主張的學者，主要是以陳鼓應教授為代表，另外尚有幾位學者也撰文贊同其觀點，如王葆玟先生、胡家聰先生<sup>⑤</sup>等。然本書的主要用意是在學術的討論，而非針對個人，故行文中若非有必要，盡量不直呼人名，而概以「道家易學論者」稱代之。

在引文中，《易傳》七種與卦名的標點，學者們的使用甚為分歧，如若全然尊重文本原有的標法，則在體例格式上，將甚顯凌亂，為求避免過於參差，筆者有時會將引文中的書名號或篇名號稍加改動，諸如：《彖傳》、《繫辭》統一用書名號，《乾卦》的《象傳》則標以《乾·象》，還有「易學」，的「易」統一不加標點等，以求體例格式之統一。

- 
- ① 《禮記·經解》曰：「溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。」司馬談〈論六家要旨〉亦曰：「夫儒者以六藝為法，六藝經傳以千萬數。」史遷著《史記》，「六藝」之名更是連篇累牘。《漢書·藝文志》也說儒家「游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼。」諸凡此類記載，可謂史不絕書。
- ② 〔宋〕歐陽修：《易童子問》收入《歐陽修全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁169～171。
- ③ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，登載於《道家文化研究》第10輯（北京：三聯書店，1998年），頁58。
- ④ 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》（臺北：商務印書館，1994年），頁i。

- ⑤ 李鏡池：《周易探原》（北京：中華，1978年3月），頁340。
- ⑥ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁19。
- ⑦ 李鏡池：《周易探原》，頁309～310。
- ⑧ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁221。
- ⑨ 朱伯崑：《易學哲學史》，頁69。
- ⑩ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁39。
- ⑪ 同前註，〈序〉，頁vii。
- ⑫ 同前註，頁61。
- ⑬ 同前註，頁60。
- ⑭ 參見陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁7。
- ⑮ 胡家聰先生的立場似乎較為含蓄、保留，如其云：「包括《繫辭》在內的《易傳》各篇，似是道家學派著作。」其語氣未如陳鼓應先生等般之肯斷，語見氏著〈《易傳·繫辭》思想與道家黃老之學相通〉一文，收錄於陳鼓應先生《易傳與道家思想》一書中，（臺北：商務印書館，1994年），頁328。



## 壹、「《易傳》是道家易學」駁議

### 一、引言：《易傳》是儒家易學，抑是道家易學？

《易傳》非一時一人之作，大體已是易學界的共識，《易傳》曾受到道家思想的影響，亦有學者相繼提出，茲統整如下：

#### （一）總論《十翼》者：

朱自清先生言：「《周易》變成儒家的經典，是在戰國末期。那時候陰陽家的學說盛行，儒家大約受了他們的影響，纔研究起這部書來。那時候道家的學說也盛行，也從另一方面影響了儒家。」①戴君仁先生也提到：「《易傳》裏談天道，很明顯的受了道家的影響，而更超出其上」、「孔子是不大談到天道的，論語裏所講都是人事，……然而《易傳》裏有『一陰一陽之謂道』『形而上者謂之道』『立天之道曰陰與陽』這一類話。這都是受道家的影響。」②馮友蘭先生認為：「《易傳》中最重要的形上學觀念是『道』的觀念，道家也是如此。」③又說：「《易傳》採老學『道』之觀念。」④朱伯崑先生亦說：「以陰陽變易說明《周易》的原則，……此種解《易》的傾向，不是出于孔子的傳統，而是來于春秋史官的陰陽說。此說後被道家和陰陽家所闡發，用來解釋《周易》中的哲理。這說明，春秋戰國時代解說《周易》的，不只是儒家一家，直到戰國末年仍是如此。所以秦始皇焚書，不焚《周易》，因為『易乃卜筮之書』，非儒家一家的典籍。」復云：「儒家的倫理觀念、道家和陰陽五行家的天道

觀，成了《易傳》解易的指導思想。」<sup>⑤</sup>劉節先生也認為「《易經》和《易傳》的作者與《莊子·天下》篇的作者卻有密切關係。」<sup>⑥</sup>

## （二）討論《彖傳》者：

高亨先生說：「《彖傳》多有韻語，《象傳》中之爻象傳皆是韻語。我對此曾加以研究，知其韻字多超越先秦時期北方詩歌如《易經》卦爻辭及《詩經》等之籀籀，而與南方詩歌如《楚辭》中之屈宋賦及《老莊》書中之韻語之界畔相合。」<sup>⑦</sup>李鏡池先生亦云：「《易傳》中如《彖傳》說乾道統天，為萬物創始生長的根源，已採納了道家之說」、「《彖傳》“乾”、“坤”二卦的說解是來自《老子》的，而且要從《老子》所說的來理解《彖傳》，才明白這些話的意義」、「《彖傳》作者並不是純粹的儒家，……跡近『無為主義』的道家思想。——總之，他多多少少是受過道家影響的。」<sup>⑧</sup>朱伯崑先生也說「《彖》中使用的術語，如“剛柔”，“盈虛”等，同《老》《莊》著作，確有一致之處，但就《彖》的思想內容說，除受道家影響外，同孟子的學說有密切關係。」<sup>⑨</sup>

## （三）討論《繫辭傳》者：

如朱自清先生說：「《繫辭》是最重要的一部《易傳》。這傳裏借著八卦和卦爻辭發揮著的融合儒道的哲學，……」<sup>⑩</sup>錢穆先生也提出：「《易·繫》裏的思想，大體上是遠於《論語》而近於《老》《莊》的，約有下面三條：（1）《繫辭》言神言變化，相當於《老》《莊》言自然言道；……（2）《繫辭》言利害



吉凶，《老》《莊》亦言利害吉凶；……（3）《繫辭》《老子》均重因果觀念。……所以《易·繫》裏的哲學，是道家的自然哲學。」<sup>⑪</sup>勞思光先生亦云：「《繫辭》之理論是形上學觀念與宇宙論觀念之混合。」<sup>⑫</sup>朱伯崑先生討論到《周易·繫辭》的「太極」時也說：「莊文說的『太極』，當是此辭的最初含義，而《繫辭》則是借用莊文的『太極』解釋筮法。」<sup>⑬</sup>李鏡池先生亦說：「《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。道家思想的特色，在於以“道”為宇宙構成的總原理，……道家又認識到事物矛盾變化的原理。……這是道家思想的進步的地方。在《繫辭》裡也有類似的理論。」<sup>⑭</sup>

《繫辭》「是繁衍叢脞之言也」<sup>⑮</sup>，已為歐陽修所點出，《易傳》摻雜有道家的概念與思想，陸續為前列學者們所抉發，其實不惟道家，尚涵括有陰陽家、名家、兵家、法家…等，但上列學者仍舊肯斷：《易傳》是儒家易學，如高亨先生就《彖》、《象》傳中的韻語加以考察，而推論二傳的作者「必皆是南方人」，此二人他認為可能是荀子譽為「聖人」、「大儒」的子弓，與《史記·仲尼弟子列傳》所載，孔門易學的傳人「矯疵」<sup>⑯</sup>。馮友蘭先生亦云：「（《易傳》）是戰國末以至秦漢之際儒家的人的作品。」<sup>⑰</sup>戴君仁先生也說：「《易傳》就吸收了道家思想，而仍化為儒家的血肉。……其基本精神畢竟是儒家的。」<sup>⑱</sup>復次，深度考察《易傳》與道家思想關連性的李鏡池先生，他雖說《彖傳》的作者「並不是純粹的儒家、他多多少少是受過道家影響的」，但同時又指出《彖傳》有些思想「儒家理想，何等鮮明」！至於《象傳》，更認為其「純粹是儒家思想」，他最後的推斷是：「作者是儒家，不是一個人寫的」、「《易傳》是儒

家對《易經》研究的論文集」<sup>①⑨</sup>。朱伯崑先生雖說：「（《周易》）非儒家一家的典籍」、「（《易傳》）有自己的理論體系，成為戰國時期一大哲學流派」，作者並不是「孔、孟正統派」的儒家，但還是「屬於儒家」，他並從時中說、順天應人說、養賢說等指出：「《彖》同孟子學說，不僅在思想上，而且在術語、概念和命題上，都存在著繼承關係。」<sup>②⑩</sup>黃沛榮先生也說：「《彖》、《象》、《文言》諸傳，兼有儒、道、法三家思想，而以儒家思想為主。」<sup>②⑪</sup>而即使錢穆先生曾說：「《繫辭》裏的哲學，是道家的自然哲學。」但基本上，他僅提出「《十翼》非孔子作」，至於《易傳》的基調，他仍定位在儒家易學，而非道家易學。

除了上段引文的學者外，還有一些學者從各個思想層面論述《易傳》，他們的基本預設還是：《易傳》是儒家易學，此如金德建先生考察《中庸》與《易傳》思想相通者有十二處，張岱年先生探討《禮記·樂記》與《易傳》的關係，金景芳先生更提出：「根據我多年學《易》所得，認為《易傳》十篇基本上是孔子作。但裏邊有記述前人遺聞的部分，有弟子記錄的部分，也有後人竄入的部分。」<sup>②⑫</sup>李學勤先生認為：非惟通行本《易傳》是孔門易學，甚至於1973年在長沙馬王堆出土的帛書《易傳》，亦是「孔門易學在楚地的支派」<sup>②⑬</sup>。戴師璉璋亦說：「《易傳》雖非孔子所做，可是從各篇內容上觀察，說是出於儒者之手並無可疑。」<sup>②⑭</sup>持此方面論點的尚有多位學者<sup>②⑮</sup>。

《易傳》是儒家易學，可謂是一種傳統的、大家皆習以為常的觀點，但是近十餘年來，道家易學論者卻提出了一個很新穎的論點：「《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家」<sup>②⑯</sup>、

「《易傳》是道家易學」，而為了要充分論證此論點，道家易學論者花了很多苦心在概念的整理上，他梳理《彖傳》、《繫辭傳》、《文言傳》等重要概念，並將之與《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子·白心篇》等作一比對，諸如：天行、剛柔、陰陽、性命、太和、文明、雲行雨施、消息盈虛、終則有始、道、太極、精氣、神明、天尊地卑、貴賤有位、天動地靜、易知簡能、道器、變通、言意、知止、忠信、不伐、始、初、幾、微……等。再進一步以概念溯源的方法，論定這些概念因其或源自《老》、《莊》，或同於稷下，乃至於易道的「道」，亦實即是《老》、《莊》的道。故而提出：「從思想的內在聯繫來看，先秦不存在儒家易，祇有道家易。」<sup>②⑦</sup>

復次，道家易學論者析解《易傳》的天道觀、思維方式和辯證法，而認為《易傳》由天道推衍人事的思維方式、自然主義的天道觀、對立統一的辯證法等，亦皆源自於《老子》，其云：

從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家老子。<sup>②⑧</sup>

除了《老》、《莊》外，《易傳》也受黃老道家與稷下道家很大的影響，這些影響大過於儒家，因而他把《易傳》稱之為「道家別派」：

無論從質或量上來考察，《彖》及《繫辭》所受老莊的影響要比儒學大得多。究其實，它們是以道家哲學為主體而

吸收陰陽、儒、墨、法各家思想而成的一部作品。就其哲學中最重要的組成部分的天道觀及辯證法等方面來看，我們可以稱《易傳》學派為道家別派。<sup>②</sup>

《易傳》是道家易學的論點，可謂是一個顛覆傳統的論點，本節前面特地摘錄學者探討《易傳》與道家思想之關連性的引文，旨在呈顯出不論是哲學概念、自然主義的天道觀、亦或是推天道以明人事的思維方式、辯證法等，已都有學者相繼提出，雖然他們欠缺道家易學論者這般披尋蒐討、鉅細靡遺的統整性，但重點方向他們也都掌握了，何以他們皆未提出此種論點。即便是對此方面有深入研究的李鏡池先生、朱伯崑先生……等，他們也僅止於提出：《易傳》是一部融合性的著作，在融入的他家思想中，道家的思想成分甚多，而作者雖非正統派的儒家，但基本上還是儒者，更確切地講：是雜有道家、陰陽家……等思想的儒者。

何以前列學者僅提出「《易傳》曾受道家思想的影響」，而未說道：「《易傳》是道家易學」，是1973年出土的馬王堆帛書之新資料足堪佐證？抑或前列學者資料蒐尋不夠全面、研究方法不夠精當？個人覺得最大的原因可能來自於：大家都缺乏那股「重構道家易學史」的使命感：

由於先秦道家易說的納入“百家語”中，使其未能免於秦火；而漢興易學譜系之重建，又恰是儒學獨舉、百家被黜的文化一元結構的時期，因此連先秦道家易學的傳承譜系亦不得見諸著錄。本文著重在鉤沉先秦道家易學狀貌、勾畫其與易學思想上的內在聯繫，同時也可視為作者對先秦

## 道家易學史的重構。③①

道家易學論者認為：「在哲學史上，不少著作原屬道家系統而被判為儒家典籍，隋唐以後更有不少道家思想人物被淹沒或遭忽略。對於道家思想史的研究，有待學界人士共同努力。」③①能夠重構先秦道家易學史，對易學的研究而言，原本是一件值得喝采的事，然而這使命感的深層卻隱含著一股道家學說被「湮沒掩蓋」的憤慨不平之氣：

《周易》本是各家各派公共的文化資源，西漢“罷黜百家，獨尊儒術”之後，儒家借助官方力量，獨擅公共資源，又有漢代史家幫助捏造傳經的譜系，後世也使人云亦云起來。打破一家一派對公共文化資源的壟斷，是我們作為現代研究者的一個努力的方向。不僅如此，我們還要通過深入的挖掘、探索，將被湮沒掩蓋的歷史原貌還諸於世。先秦諸子百家本來是多元並舉的，由於儒家和專制政治的結合，遂導致多元化的學術局面成為儒學的一元化的狹隘格局。③②

「打破一家一派對公共資源的壟斷」，「還要通過深入的挖掘、探索，將被湮沒掩蓋的歷史原貌還諸世」，有如是在進行一個學術思想的大平反，真的有道家思想被「湮沒掩蓋」嗎？儒家真的壟斷了《周易》的文化資源嗎？《易傳》與儒家思想的關係真的是「微乎其微」嗎？先秦真的「不存在儒家易，祇有道家易」嗎？這一連串的問題個個都足以撼動易學的基礎性研究，實有釐清辨析的必要。

如果，先秦道家易學史能重新被建構，《易傳》是道家易學能充分被證成，則這將是二千餘年來易學界的一件大事，其貢獻將是難以言喻的。但是，如果委屈不平之氣未得適當的抒解，則令人擔心的是：在立論之前已先有偏頗的成見，那麼其論點恐怕亦難以持平公允。

本文旨在考察《易傳》究竟是道家易學，抑是儒家易學；是「道家主幹說」，還是以儒家思想為主軸，並融合他家思想的安身立命之學；並探討是否果真《易傳》「與儒家的關係可說是微乎其微！」<sup>③</sup>全文分四個脈絡進行，首先檢證道家的易學譜系，這些所謂的「道家易學家」，是引《易》，還是解《易》？他們學說思想內涵為何？如果是「儒道兼綜」，那麼可以為他們貼上「道家易學家」的專利標籤嗎？其次檢證辯證法或辯證思維是否必然專屬於《老子》，《易經》卦爻的組成是涵有一套辯證思維，這套由《易傳》所承繼開展的辯證法，其與《老子》中所涵的辯證法是否為同一類型。另外，「推天道以明人事」的思維方式是否必然也是道家的專利品。復次，考察「道家易學」的系統性，易學之所以成為「學」，係因其有學說體系的系統性與嚴謹性，如果從系統性思維的視角切入，則「道家易學」，是確有其實，抑或僅是一個「虛擬實境」（simulating）。最後，檢證「《易傳》是道家易學」論點的提出，是否尚建構在其他有問題的論證方法之上。

## 二、檢證「道家易學」的譜系

《易傳》既是道家易學，那麼道家有沒有一個傳《易》的譜系呢？「當然有」，依陳鼓應和王葆玟兩位教授的解說，先秦傳

《易》當自老子始，老子「研習《歸藏》」，然後「引《易》入道」，「把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成為其哲學體系建構中的重要的方法論」<sup>⑭</sup>，而後，莊子以陰陽解《易》，「他在老子的《易》學範式基礎上，又拓闢了更為明確乃至嶄新的理論範疇。我們今天所見到的《易傳》，其實就凝結有許多莊子的易學領悟。」<sup>⑮</sup>其後，「北方道家尊崇“黃老易”的系統，一般不注重於研習《莊子》；南方道家尊崇“莊老易”的系統，對《黃帝經》的重視遠遜於北方道家。」<sup>⑯</sup>道家易學在此階段完成的是「引道入《易》」，自戰國迄於秦漢，重要的道家易學家有范蠡、顏闕、司馬季主、司馬談、淮南九師、嚴遵、揚雄……等人。范蠡，是「黃老之學的先驅」<sup>⑰</sup>，顏闕者，「《戰國策》中即有顏闕與齊宣王說《易》的記載，他先引《易》說，又證之以《老子》，可見也是屬道家易學一系的。」<sup>⑱</sup>至於司馬季主，則是「當時道家易學的集大成者」，淮南九師則「可能是道家易學老子一派的成員」：

《史記·日者列傳》所介紹的司馬季主，是一位兼通黃、《老》、《莊》、《易》的人物，《傳》中所載的他的言論提到卜筮和《易》中的法象，也引述了《老子》所說的「上德不德，是以有德」和《莊子》所說的「君子之道」，褚少孫所補的還說他「通《易經》，術黃帝、老子」，因而司馬季主可說是當時道家易學的集大成者。

《漢書·藝文志·六藝略》著錄了《淮南道訓》二篇，為淮南王劉安門下的九位易學家所撰，玩味「道訓」之名，可以推測這九位學者可能是道家易學老子一派的成員。淮

南九師的活動時間是在西漢景、武之際，司馬季主的活動時間是在西漢高后、文帝之際，帛書《繫辭》抄寫於高帝時期，撰作於秦代之前，從中可以看出一條道家易學的發展線索。<sup>③⑨</sup>

司馬談則是「漢初最著名的黃老道家」，由之而形構成西漢道家易學之兩條發展的系脈：

自文景至武帝前期，就道家系統的易學傳承譜系而言，自田何至楊何，為漢初易學傳承的關鍵人物群，《漢書·儒林傳》則說：「要言《易》者，本於楊何之家。」而楊何正是漢初最著名的黃老道家司馬談的老師，《史記·太史公自序》記載：「太史公……受《易》於楊何，習道論於黃子。」司馬談之成為黃老道家，楊何的影響也可能是重要原因之一。再則，正如王葆玟所指出的：自司馬季主至淮南九師，是另一條重要的西漢易學線索，王文又說：「淮南九師的活動時間是在西漢景、武之際，司馬季主的活動時間是在西漢高后、文帝之際，帛書《繫辭》抄寫於高帝時期，撰作於秦代以前，從中可以看出一條道家易學的發展線索。」因此，無論從田何至楊何，還是從司馬季主到淮南九師，都可以看出道家易學在漢初的盛況。<sup>④⑩</sup>

老子是否「研習《歸藏易》」，是否「引《易》入道」，莊子是否「引道入《易》」或「以陰陽解《易》」，留待第四節再討論，本節先探討老莊之後，那些所謂的道家易學家，是否果真為「道家」所有，由於他們大都沒有留存專門著作，唯一有專著



的淮南九師，其《淮南道訓》也早已亡佚，因而大多只能就極少的史料文獻加以考察。中國古籍，歷經「十厄」，縱有專書，有的也難脫後人的雜錯，思想上的勘定，已非易事；若無專著，則僅憑著隻言片語或簡短史料，即論定某人屬於某家，且是「道家易學的集大成者」、「最著名的黃老道家」，則不唯這些耀眼醒目的頭銜不具有真實的意義，亦且範限古人，此實亦治學與研究之失；因為文獻不足，難以實徵也。

### （一）顏觸

《戰國策·齊策》中有〈齊宣王見顏觸〉一文，文中確是先引《易傳》之文，再引《老子》之言，然而是否即可根據此種解說的方式，即判定顏觸就是「道家易學家」，而不探討其引此二書究竟要表達何種思想，為對此問題作較清楚地釐析，實有必要回歸到文本來看：齊宣王召見顏觸，要顏觸向前來，顏觸卻反過來要齊王向前來，左右的人責其無禮，他回說我顏觸走過去意謂著「慕勢」，而齊王走過來卻代表著「趨士」，與其使顏觸成為慕勢之徒，不如讓齊王表現為禮賢下士之君。齊王沈不住氣，憤怒地說：「王者貴乎？士貴乎？」顏觸回答了：「士貴耳，王者不貴。」接著引發了如下精彩的回應：

《易傳》不云乎：「居上位，未得其實，以喜其為名者，必以驕奢為行。據慢驕奢，則凶從之。是故無其實而喜其名者削，無德而望其福者約，無功而受其祿者辱，禍必握。」故曰：「矜功不立，虛願不至。」此皆幸樂其名，華而無其實德者也。是以堯有九佐，舜有七友，禹有五

丞，湯有三輔，自古及今而能虛成名於天下者，無有。是以君王無羞亟問，不媿下學；是故成其道德而揚功名於後世者，堯、舜、禹、湯、周文王是也。故曰：「無形者，形之君也。無端者，事之本也。」夫上見其原，下通其流，至聖人明學，何不吉之有哉！老子曰：「雖貴，必以賤為本；雖高，必以下為基。」是以侯王稱孤寡不穀。是其賤之本與？非夫孤寡者，人之困賤下位也，而侯王以自謂，豈非下人而尊貴士與？夫堯傳舜，舜傳禹，周成王任周公旦，而世世稱曰明主，是以明乎士之貴也。④

顏闕的話旨在勸諫齊宣王當個禮賢「貴士」的「明主」，如「堯、舜、禹、湯、周文王」一樣，文中引《老子》之言，在於佐證人主須「下人而善貴士」，引《易傳》之文，則冀齊宣崇德務實，莫徒務虛名。當個能「貴士」的國君，才能「無羞亟問，不媿下學」；進而「成其道德，而揚功名於後世」，顏闕雖是個「知足反璞，終身不辱」的隱士，文中亦引用了不少《老》、《莊》的概念和思想，如德厚之道得、形神不全、晚食以當肉、安步以當車、無罪以當貴、清靜貞正以自虞、……但其儒家的德治思想，仍洋溢於字裡行間，要齊王效法堯舜等人禮賢下士，作個賢明的國君，揚功名於後世，「堯有九佐，舜有七友，禹有五丞，湯有三輔」，他們之所以能有這麼多士人輔佐，根本的原因乃在於「貴士」。文中對「貴士」的強調，與孟子的「貴德而尊士」思想，是若合符節的，《孟子·公孫丑上》云：

仁則榮，不仁則辱，今惡辱而居不仁，是猶惡濕而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士，賢者在位，能者在職，國

家閒暇，及是時明其政刑，雖大國必畏之矣。……孔子曰：為此詩者，其知道乎！能治其國家，誰敢侮之。今國家閒暇，及是時般樂怠教，是自求禍也，福禍無不自己求之者。

士貴君輕，以德為治的思想，與主張「君道無為，臣道有為」、崇法尚術的稷下黃老，是完全殊途異轍的。齊宣王最終接受了顏觸曉以大義式的忠告，「願請受為弟子，且顏先生與寡人游，食必太牢，出必乘車，妻子衣服麗都。」可是顏觸卻拒受祿位，而潔身引退。從顏觸身上，我們感受到他的高風亮節，也看到了他安貧樂道、安時處順的自處之道，這種處世哲學，近於道家；然其提倡尊士貴德與治世明主的德治思想，則屬於儒家；而其不畏權勢，據理力爭的道德勇氣，與孟子的「自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」又何其相似；至若其雄辯滔滔，辯才無礙，則又近似於戰國縱橫家。故而，與其說他是「道家易學家」，不如說他是一個有道自守、節正不阿的「儒道兼綜」的人物。

引《易》、引《老子》則是隨文舉證，如果我們要給這種儒、道兼引的現象一個合理的解釋，則是《周易》、《老子》在戰國時期，已成為文化生命裏的「共命慧」<sup>④</sup>，儒、道思想相濡相融，亦相激相盪，雖個人有所偏重，學說亦有隱有顯，但二家「都是大教，都決定一個人生的基本方向」<sup>⑤</sup>，其已匯流於文化的大流之中，儒家至荀子，雖標榜「大儒」、「雅儒」，而譏「腐儒」、「賤儒」，而其學說思想已摻有道家之「虛靜清明」<sup>⑥</sup>；道家的《莊子》內七篇，雖崇尚逍遙無待，對揚儒、墨之是非，而其思想亦融入了儒家的「愛親事君」的學說<sup>⑦</sup>，故而唐君

毅先生有「莊子重人之心知生命即近儒」與「莊子內篇之言恆特稱顏回，亦多託諸孔子為說，亦見其于儒家之旨初有所承」的說法<sup>④⑥</sup>。儒、道合流，匯聚成生命中的源頭活水，後世之人，隨其好尚，時而汲取《老》、《莊》，時而汲取《論》、《孟》，時而汲取《周易》，儒、道兼取，而不劃地自限。

自古及今，《易傳》一直被視為儒家的經籍之一，道家易學論者為了否定這種傳統觀點，提出了：道家易學才是先秦的主流，「儒家易學不過是先秦易學的一個支系，而且這支系絕不是先秦易學的主流。」<sup>④⑦</sup>而為了建構出這個所謂主流的道家易學譜系，他們首先拉抬了顏闕的易學地位：

關於道家易學，古書卻有很確實的記載，例如《戰國策》引顏闕對齊宣王說……關於戰國中期儒門易學的代表人物，史書罕有記載，因而《戰國策》所記顏闕的議論極為可貴，可視為證明戰國道家從事易學因而易學不限於儒學的重要史料。<sup>④⑧</sup>

易學當然不必限於儒學，朱伯崑先生即說：「《易》乃卜筮之書，非儒家一家的典籍。」又說：「戰國時代的易說，除《易傳》外，史料較少。」<sup>④⑨</sup>史料雖少，尚可列舉一二，在《荀子》一書中，有四個地方談到《周易》：在〈非相〉篇中，引《坤卦》六四爻辭「括囊，無咎無譽」，以之諷刺「腐儒」；〈大略〉篇則有三處：一處是「《易》曰：『復自道，何其咎！』《春秋》賢穆公，以為能變也。」「復自道，何其咎！」是《小畜》初九爻辭，其舉以說明《春秋》之所以褒許秦穆公為賢，因為他能改過自新。另一處是「善為《易》者不占」，勉勵人習

《易》不要只是停留在「占筮」的層次，更應該在自己的德義上作更高層次的追求。第三處是其對《咸卦》的解說，其云：

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。聘士之義，親迎之道，重始也。<sup>⑤0</sup>

《咸·彖》曰：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女……」文義與荀子的解說極為相近，唯荀子藉之而更加強調「正夫婦之道」的重要性。

除了荀子外，《呂氏春秋·召類》也記載了晉史墨的易說，他奉了趙簡子的命令，到衛國去探查國情，以決定是否要攻衛，約定一個月期限，他卻去了六個月後才回國，趙簡子問何以去了這麼久，他回答說：

謀利而得害，猶弗察也。今蘧伯玉為相，史鯀佐焉。孔子為客，子貢使令於君前，甚聽。《易》曰：「渙其群元吉。」渙者，賢也。群者，眾也。元者，吉之始也。渙其群元吉者，其佐多賢也。<sup>⑤1</sup>

史墨所引的《易》文，乃《周易·渙卦》六四的爻辭，而在其解說中，他以渙為賢、以群為眾、以元為吉之始，說明衛國「其佐多賢」，勸趙簡子不要出兵，趙簡子於是「按兵而不動」，打消了襲衛的念頭。

史墨是春秋末期人物，雖非儒家人物，然其易說卻與儒家思想甚為相合；而荀子的易說，即是戰國時期儒家的解《易》；因而說「關於戰國中期儒門易學的代表人物，史書罕有記載」，並

非實情。

另外，蔡澤的易說，和顏闕一樣，都代表著戰國時期「儒、道兼綜」的類型，他們都是屬於「言治亂之事，以干世主」<sup>②</sup>的「天下雄俊弘辯智士」，擅長於「五帝三代之事，百家之說，吾既知之，眾口之辯，吾皆摧之」<sup>③</sup>，《戰國策·秦策》和《史記·范雎蔡澤列傳》，都記載了秦相范雎和蔡澤的對話，內容是蔡澤勸范雎，在祿位貴盛時，應思及時引退，以免重蹈商鞅、吳起、文種之覆轍，其云：

語曰：「日中則移，月滿則虧」，物盛則衰，天地之常數也。進退盈縮，與時變化，聖人之常道也。故「國有道則仕，國無道則隱」。聖人曰：「飛龍在天，利見大人」、「不義而富貴，於我如浮雲」。……昔者齊桓公九合諸侯，一匡天下，至於葵丘之會，有驕矜之志，畔者九國。吳王夫差兵無敵於天下，勇彊以輕諸侯、陵齊晉，故遂以殺身亡國。夏育、太史噉叱呼駭三軍，然而身死於庸夫。此皆乘至盛而不返道理，不居卑退處儉約之患也。……《易》曰：「亢龍有悔」，此言上而不能下，信而不能誦，往而不能自返者也，願君孰計之。<sup>④</sup>

應侯范雎回答說：「善。吾聞『欲而不知足，失其所以欲；有而不知止，失其所以有』。……」終聽從了蔡澤的勸告，辭去了秦相。而在蔡澤的解說中，可以讀到與《論語》中極為相近的話語，此如：「國有道則仕，國無道則隱」、「不義而富貴，於我如浮雲」；也含括有道家的思想，諸如：《老子》的「功成名遂身退，天之道。」（九章）、《管子·白心》篇的「日極則仄，

月滿則虧。極之徒仄，滿之徒虧，巨之徒滅。孰能已無已乎，效天地之紀」。朱伯崑先生因此說：「蔡澤的易說是受了道家和陰陽家的影響」<sup>55</sup>。道家和陰陽家的影響，確實有之；而儒家的思想，亦清晰可見，這是儒、道、陰陽、縱橫兼綜的典型，在顏闕身上所顯示的也是這一類型，因而，如果把這一段的描述：「《戰國策》所記顏闕的議論極為可貴，可視為證明戰國道家從事易學，因而易學不限於儒學的重要史料」，更改為：「《戰國策》所記顏闕與蔡澤的議論極為可貴，可視為證明戰國時期，雄俊弘辯的縱橫家從事易學，因而易學顯現出儒、道、陰陽思想融合的重要史料」，則將更為貼切。因此，與其把顏闕等人拘限在道家一格，不如將之列為儒、道兼綜的思想家，則更能符合其思想的真實面貌。再從另一個角度說，在言談中引《易》，又引《老子》，實不足以證明顏闕即是所謂的道家易學家，其他被標上道家易學家印記的，也未必是；故而，說「關於道家易學，古書卻有很確實的記載」，顯然並不「確實」。

## （二）司馬談

至如司馬談，果真是「漢初最著名的黃老道家」嗎？他是「習天官於唐都，受《易》於楊何，習道論於黃子。」顯示的也是一個「儒、道兼綜」的類型，其留下的專著：《論六家要指》，乃是平章學術、考鏡得失之作，其云：「《易大傳》：『天下一致而百慮，同歸而殊途。』夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」<sup>56</sup>其討論六家的得失，大抵中肯，至於對道家只言正面，而不言負面，則可顯示其偏尚，然不足以說定他就是道家人物，楊家駱先生在

《史記識語》一文中，曾對司馬談的寫作背景作了一番剖析：

遷父談於建元（前 140-前 135）末仕為太史丞，時竇太皇太后好黃老言，故談作「論六家要指」，謂道家「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多」，此已將道家，變為雜家，世不僅以談主黃老，且亦以遷為道家，……此係應時文章，視為主見，豈非大誤？<sup>57</sup>

在中國學術史的研究上，有時要將某人歸入於某家，並非如想像般那麼容易，而致成難以歸類的原因，約有下列數端：其一，在思想大融合大變動的時代，百家學說，紛然淆列，謀國之士往往審時度勢，逢迎時君之所需，而在其滔滔雄辯中，或擘畫久遠藍圖，或計量眼前利害；或王霸雜陳，或仁威並濟，左右挹取，不拘一格。

其二，先秦之後，諸子的思想已成為大家共有的文化資源，後世之人，或喜好儒家的積極進取與道德意識，或嚮往道家的蕩相遺執與超然物外，或熱衷名家的辨名析理與苛察繳繞，或偏愛陰陽家的五德終始與相生相剋，每個人皆可隨其好尚，各取所需，而不主一家。

其三，個人的際遇有時是充滿不定性的，而其思想往往也會隨著遭遇的環境而產生轉折，以田園詩人陶淵明為例，他年輕時充滿雄心壯志，「少年壯且厲，撫劍獨行遊」（擬古）、「猛志逸四海，騫翮思遠翥」（雜詩），但因處在一個竄亂相循、動盪黑暗的時代，終不為五斗米折腰，而歸守田園，劉大杰先生因此說：「陶淵明的思想是複雜的，儒、道的思想對他起過比較顯著



的影響。他有律己嚴正肯負責任的儒家精神，而不為那種虛偽的禮法與破碎的經文所陷；他愛慕老莊那種清靜逍遙的境界，而不與那些頹廢空虛的清談名士同流。」<sup>⑤8</sup>陶淵明可謂是一種典型，在他一生中，既有前、後期思想的轉折；復有亦儒亦道、非儒非道的思想成分。

其四，俗謂：「上有所好，下必甚焉。」在君主專制的時代，士人有時會迎合上意，寫些酬酢性的文章，在評斷其思想時，如果僅僅以這類文章為依據，則將會造成失之片面，甚而造成捨其本幹，而取其枝葉的弊病。如果將司馬談歸類為黃老道家，乃是忽略了上述第二與第四項因素，特別是第四項，即是片面地單看其「應時文章」，而忽視了那類的文章只是他表層性的一面，如果想要透視司馬談的思想，可能須由他臨終前的遺言中去照察：

太史公執遷手而泣曰：「余死，汝必為太史；為太史，無忘吾所欲論著矣。且夫孝始於事親，中於事君，終於立身。揚名於後世，以顯父母，此孝之大者。……幽厲之後，王道缺，禮樂衰，孔子脩舊起廢，論詩書，作春秋，則學者至今則之。自獲麟以來四百有餘歲，而諸侯相兼，史記放絕。今漢興，海內一統，明主賢君忠臣死義之士，余為太史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉，汝其念哉！」遷俯首流涕曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕。」……於是卒述陶唐以來，至於麟止。<sup>⑤9</sup>

款款叮嚀，諄諄告誡，「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的《史記》，乃是史遷紹繼父志的重大志業：

太史公曰：「先人有言：『自周公卒五百歲而有孔子，孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正《易傳》、繼《春秋》，本《詩》《書》《禮》《樂》之際？』意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。」<sup>⑥0</sup>

承繼《春秋》大業，使命何其強烈；紹述儒家慧命，用心又何其昭昭，楊家駱先生因之而言：「此不唯可證司馬談之思想為儒家，亦可證司馬遷撰史最高之理想為『春秋』。」<sup>⑥1</sup>一個矢志「正《易傳》、繼《春秋》，本《詩》《書》《禮》《樂》之際」的史家，我們是不能給他貼上「黃老道家」或「道家易學家」標籤的，而如果衡諸上列的第二項因素，則將司馬談視為「儒、道兼綜」的史家，會比單純地說「司馬談之思想為儒家」，將更為貼切。附帶一提的是：在司馬談的遺言中，他把《易傳》與《春秋》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》並列，亦足顯示在其認定裡，《易傳》乃是儒家典籍。

道家易學論者之曲解文獻，於此亦可見一斑，跡近所謂的「詮釋的施暴」，但是，其卻反而在詮解上對儒學論者作反向的責求：「現在有些學者還堅持《易傳》是儒家的著作，然而解決這個問題，最重要的還是依據文獻來作論證，而不能憑“自明真理”。」<sup>⑥2</sup>如果我們能精實地「依據文獻來作論證」，而不憑「自明真理」，那麼，就不會輕易地為顏福與司馬談冠上「道家易學家」的名號，後面論列的司馬季主、范蠡……等人亦然。

### （三）司馬季主

再檢視司馬季主，《史記·日者列傳》中，褚先生補傳曰：

「楚賢大夫，游學長安，通《易經》、術黃帝、老子，博聞遠見，觀其對二大夫貴人之談言，稱引古明王聖人道，固非淺聞小數之能。」<sup>⑥3</sup>通《易經》，係因他是卜者，而確也深曉《易》理，「術黃帝、老子」乃漢人習用口語，褚氏或因見傳文有言「道術」，或依其談論中引《老》、《莊》之文而言，而通《易》，通《老》、《莊》，儒道兼綜，是否便可遽下斷語說：「因而司馬季主可說是當時道家易學的集大成者」。他自言「述而不作」<sup>⑥4</sup>，故無專著留存，要考察其思想，也只能以其言論為據。

《史記·日者列傳》記載司馬季主與賈誼、宋忠論卜的對話，就言談形式言之，已頗有魏晉談辯之風，他們有「論」有「難」，一來一往，辭鋒甚利，條理暢達，如云：「坐定，司馬季主復理前語，分別天地之終始、日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符，語數千言，莫不順理。」接著二人作難曰：「何居之卑？何行之汙？」司馬季主反詰難其「所賢者何？所高者誰？」二人復以世俗之價值觀激之：「尊官厚祿，世之所高也，賢才處之，……夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：『夫卜者，多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。』此吾之所恥，故謂之卑汙也。」這次的作難，激發了司馬季主辭理俱暢的高論，他對比直道剛正的真正賢者與尊官厚祿、趨炎附勢的「公所謂賢者」的不同：

賢之行也，直道以正諫，三諫不聽則退。其譽人也不望其報，惡人也不顧其怨，以便國家利眾為務。故官非其任不

處也，祿非其功不受也；見人不正，雖貴不敬也；見人有污，雖尊不下也；得不為喜，去不為恨；非其罪也，雖累辱而不愧也。今公所謂賢者，皆可為羞矣。卑疵而前，孑趨而言；相引以勢，相導以利……。(65)

繼言卜筮的重要，其法象天地四時，順於仁義，分策定卦，「然後言天地之利害，事之成敗」，它與先民生活緊密相連，自君王建國，下至百姓產子，皆須「龜策日月」、「先占吉凶」，繼而申說卜筮之「有禮」、「有德」，其云：

且夫卜筮者，埽除設坐，正其冠帶，然後乃言事，此有禮也。言而鬼神或以饗，忠臣以事其上，孝子以養其親，慈父以畜其子，此有德者也。而以義置數十百錢，病者或以愈，且死或以生，患或以免，事或以成，嫁子娶婦或以養生；此之為德，豈直數十百錢哉！此夫老子所謂「上德不德，是以有德」。今夫卜筮者利大而謝少，老子之云豈異於是乎？莊子曰：「君子內無飢寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不為害，君子之道也。」今夫卜筮者之為業也，積之無委聚，藏之不用府庫，徙之不用輜車，負裝之不重，止而用之無盡索之時。持不進索之物，游於無窮之世，雖莊氏之行未能增於是也。……故騏驥不能與罷驢為駟，而鳳皇不與燕雀為羣，而賢者亦不與不肖者同列。故君子處卑隱以辟眾，自匿以辟倫，微見德順以除羣害，以明天性，助上養下，多其功利，不求尊譽。公之等喁喁者也，何知長者之道乎！(66)

卜筮使人能夠病愈、免患、成事、養生，亦可使人安身立命，並在人倫日用之中作忠、孝、慈、義、禮的道德實踐，故其為德，不可謂小，而此處乃引《老子》「上德不德，是以有德」之文，來表示卜者有德而不自以為德，對「德」不執著，能超越。接著引《莊子》「內無飢寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不為害，君子之道」，來說明卜筮的行業，不以積聚財貨為務，故可輕車簡從，優遊自在，近於莊子安時處順的「君子之道」。

司馬季主這番敘述精麗、辭旨暢達的「答辯」，終使得「宋忠、賈誼忽而自失，芒乎無色，悵然噤口不能言，……伏軾低頭，卒不能出氣。」<sup>⑦</sup>而這場談辯，讓司馬季主暢談了「卜者之道」即是「長者之道」、「君子之道」的勝理，卜者雖地位卑下，但其人格高潔，以助人安身立命為樂，以使人盡忠、盡孝、盡慈為德，就思想言之，司馬季主的自處之道，類於莊子，「君子處卑隱以辟眾，自匿以辟倫」、「不求尊譽」，然其替人排難免患的志業則近於儒家：「微見德順以除羣害，以明天性，助上養下」；「多其功利」則亦涵有墨家的思想，故而其亦是儒、道（墨）兼綜的典型，而非「道家易學的集大成者」。

司馬季主乃秦、漢間的卜者，同樣以卜筮為業，長於《周易》，而又兼通《老》、《莊》者尚有嚴遵，遵字君平，《漢書·王貢兩龔鮑傳》載曰：

君平卜筮於成都市，以為「卜筮者賤業，而可以惠眾人。有邪惡非正之問，則依蓍龜為言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善，從吾言者，已過半矣。」裁日閱數人，得百錢足自養，則閉

肆下簾而授《老子》。博覽亡不通，依老子、嚴周之指著書十餘萬言。<sup>⑥⑧</sup>

《華陽國志》亦言其「雅性淡泊，學業加妙。專精大《易》，耽於《老》、《莊》。常卜筮於市，假筮龜以教。與人子卜，教以孝；與人弟卜，教以悌；與人臣卜，教以忠。於是風移俗易，上下慈和。」<sup>⑥⑨</sup>《經典釋文·敘錄》著錄嚴氏的著作有：《老子注》二卷、《老子指歸》十四卷。足見其《易》、《老》兼通，而其為人卜筮時，亦依於儒家義理以為言：「與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善。」如此思想，與其單純視之為道家人物，不如將之看成儒、道兼綜的思想家，將更為貼切。其學生揚雄亦然，《漢書》本傳言其「實好古而樂道，其意欲求文章成名於後世，以為經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》……皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。」<sup>⑦⑩</sup>儒、道兼綜亦甚顯然。

#### （四）范蠡、淮南九師

范蠡，陳鼓應教授說他是「由老學過渡到戰國黃老之學的關鍵人物」<sup>⑦⑪</sup>，王葆玟先生則「推斷《范蠡》作者也是“黃老易”的系統的傳習者」，其云：

先秦時期越地產生了《范蠡》二篇，其佚文散見於《國語·越語下》和《越絕書》等，文中的見解合於《黃》、《老》之處頗多，可能是黃老學派影響下的學者所作。又據《史記·日者列傳》所引司馬季主語：“越王句踐放文王八卦以破敵國，霸天下。”可見摹仿八卦乃是越人的傳

統，對《范蠡》的作者不會沒有影響，那麼可以推斷《范蠡》作者也是“黃老易”的系統的傳習者。<sup>⑦②</sup>

《史記·日者列傳》司馬季主的話語：「自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治，越王句踐放（仿）文王八卦以破敵國，霸天下。」他是為強調卜筮的重要性，而作一種托古之言，並非真正之史實，有如文王並無「演三百八十四爻而天下治」的事蹟，故而由之即遽下「摹仿八卦乃是越人的傳統」的論斷，皆屬過度詮釋。范蠡其人，伍子胥稱其為「良臣」<sup>⑦③</sup>，由現存的《國語·越語》等文獻看來，范蠡可謂是一個深諳天地陰陽、四時民功、兵陣行伍的政治家與軍事家，越之滅吳，范蠡居功厥偉，其人格範型與齊國的管仲、晉國的叔向、鄭國的子產一樣，乃是文化慧命陶養出來的，因而即使在范蠡的思想中，有些概念與黃老道家雷同，乃至其功成名就之後的急流勇退近於《老子》的「功遂身退，天之道」（九章），但據此即將他歸入於黃老道家，則是一種囿限，猶如把管仲拘限於法家一般，從下文的內容亦可見出這個意思：

節事者與地。唯地能包萬物以為一，其事不失。生萬物，容畜禽獸，然後受其名而兼其利。美惡皆成，以養其生。時不至，不可彊生；事不究，不可彊成。自若以處，以度天下，待其來者而正之，因時之所宜而定之。同男女之功，除民之害，以避天殃。田野開闢，府倉實，民眾殷。無曠其眾，以為亂梯。時將有反，事將有閒，必有以知天地之恆制，乃可以有天下之成利。事無閒，時無反。則撫民保教以須之。<sup>⑦④</sup>

「田野開闢，府倉實，民眾殷。無曠其眾」，撫民保教，一如孔子「庶之、富之、教之」的為政主張，故而，與其把他範限在黃老道家的圈圈裡，說他是「“黃老易”的系統的傳習者」，不如將之視為能振興越國的政治家，而真正的政治家，其思想是不會為某一家學說所囿限的。

先秦諸子係為挽救周文疲弊之時代與文化危機而興起，其學說主張皆提供了一種解決當時社會問題的良方，有些學說是原則性的，寓含了生命存在的終極關懷，如儒、道者是，有些則對當時實際的政治與經濟問題，順當時社會形態要轉型的這個趨勢而完成這個轉型，如法家者是。他們的學說，雖各有方向、各成系統，但這些系統卻非封閉的，它們展現了重疊性與高度的開放性，如老子提倡無為、無執，孔子亦言：毋意、毋必、毋固、毋我。孟子說：「養心莫善於寡欲」，莊子亦說：「嗜欲深者，其天機淺」。至於學說思想的開放性，則可從二方面顯示出：其一為可轉化性，其歸屬於哪一家，並非是一成不變的，孟子說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒，歸斯受之而已矣！」（〈盡心下〉）可見當時是可轉來轉去的。另外，從師承關係上亦可見出此種轉化性，如李克是子夏的學生，吳起則是曾子的學生，韓非、李斯亦曾受教於荀子門下，嚴遵是揚雄的老師等。其二為可融合性，前面提到《荀子》、《莊子》的思想已皆有儒道融合的趨向，《孟子》雖闢楊墨，然其思想亦含有墨家的成份，其後漢代的董仲舒、揚雄……等，莫不「融通道墨，和會陰陽」，張師永雋於此方面有深入的見解：

從中國思想史的觀點來看，孟子雖然「闢楊墨」，但是孟



子的「王道」思想中，即涵有墨子尚同、尚賢的平民精神；孟子仁義並稱，乃至以義配道，雖有義內、義外之別，然論其立名之始，即可淵源於墨子。漢儒融諸子之書，而董仲舒的思想即揉合陰陽家、法家以及墨家的思想而形成者；揚雄尊儒，然其「太玄」一書則很明顯的是儒、道、陰陽三家的混合體。我們常說漢人「陽儒陰雜」，然卻不見得就是一個貶抑的稱述。因為其學雖「雜」，而其道不雜，……從先秦到漢代，最重要的思想結晶，如易傳、學、庸、禮運、樂記、孝經等，皆完成於秦漢之際甚或是漢初，無一不是融通道墨，和會陰陽。<sup>⑥</sup>

思想相互啟發激盪、相互融通和會，自戰國以降，莫不皆然，不能因為他們在行文時引《易》，又引《老子》、《莊子》，即為他貼上「道家易學家」的標籤，還同時頒發了「道家易學的集大成者」之榮銜，這樣做，帶給他們的並不是榮耀，反而是一種狹隘化的框限。

淮南九師，《漢書·藝文志》著錄《淮南道訓》二篇，云：「淮南王安聘明《易》者九人，號九師說。」<sup>⑦</sup>清朱彝尊《經義考》引《別錄》、《七略》作十二篇，並且引劉向之說：「《九師道訓》者，淮南王安所造。王聘善為《易》者九人，從之采獲，故中書著為《淮南九師書》。」《經義考》卷五認為《繆稱》引《易》，即《道訓》之《序卦》傳文。「《淮南子》引用《序卦》，當即來自九師之學。」<sup>⑧</sup>

《淮南道訓》，僅見《漢志》著錄，早已亡佚，道家易學論者說：「玩味『道訓』之名，可以推測這九位學者可能是道家易

學老子一派的成員。」<sup>⑧</sup>既只能顧名思義的「玩味」，何不直接尋究《淮南子》的《易》說！李學勤先生指出了二者的關連：

九師中是否有人參加《淮南子》的寫作，沒有材料可以證明。但如上文所說，九師與八公等人並時，彼此應有影響，特別是劉安本人從九師採獲，有得於他們的易學，九師的思想不能不體現於《淮南子》書中。研究《淮南子》的《易》說，應該和有關九師的記載聯繫起來。<sup>⑨</sup>

《淮南子》一書，是一種集體著作，非出於一人之手，范文瀾說它「雖以道為歸，但雜采眾家，不成為一家言。」<sup>⑩</sup>故徐復觀先生說：「在劉安賓客中，實有一儒學的強大陣容」<sup>⑪</sup>，書中引《周易》處，都冠以「《易》曰」，共引十二條，由此體例顯示，其思想亦是各家兼綜，故而難以論定淮南九師即是道家易學家。

上列的所謂道家易學家，或在言談時兼引《易》、《老》，或曾「受《易》，習道論」，或是卜者而兼擅《老》、《莊》，皆顯示了其儒道兼綜的學說性質。而與其如此說：「他在引《易》之後，又引《老子》，這種援引方式可證明《易》、《老》曾並列為戰國時期齊國道家的經典。」<sup>⑫</sup>不如這樣說：戰國時期的思想家，其思想是兼取並蓄的，他們不拘守一家的學說，而是擷取各家的精華，薈聚成自己的思想或學說體系，此證之於顏觸、司馬談、司馬季主皆然，證之於嚴遵、揚雄亦然；嚴遵《易》、《老》兼綜，思想則較偏尚道家，而其學生揚雄亦是儒、道兼融，思想則較偏尚儒家；再證之於魏晉玄學亦然，魏晉玄學的主要課題是會通儒道，其或經由清談，或經由註解儒、道

的經籍，作一種「創造性的詮釋」，如王弼藉注《易》與注《老》，發揮其玄理，而謂老子只是「言無」，唯孔子始達臻「體無」之理境<sup>⑧</sup>。又如向、郭的注《莊》，亦謂莊子只是「知本」、「言則至矣」，然「未體之」，而真正能體現迹冥圓境的人是堯<sup>⑨</sup>。如此皆形構成一個「人品宗儒聖，義理崇《老》、《莊》」的「道體儒用」之本體論架構體系。葛洪《抱朴子·外篇·自序》亦云：「其內篇言神仙、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳邪、卻禍之事，屬道家。其外篇言人間得失、世事臧否，屬儒家。」<sup>⑩</sup>故而以儒道兼綜來說明這些思想家，則非惟不會限囿古人，亦且不會產生解說上的扞格。因之，所謂的「黃老易」和「莊老易」，其顯示乃是思想合流的型態，道家人物讀儒家的《周易》，一如儒家的揚雄讀《老子》一樣，非但不是大逆不道，反而更顯得博大弘深，《四庫提要》也有類似的說法可資參考：

百氏爭鳴，九流並列。各尊所聞，各行所知。自老、莊以下，均自為一家之言。讀其文者，取其博辨閎肆足矣，安能限以一格哉！<sup>⑪</sup>

《提要》雖是就《尹文子》而言，而「讀其文者，取其博辨閎肆足矣，安能限以一格哉！」正提示了我們一個讀古籍的基本態度，所以陳榮捷先生說：「這話我們應當奉為格言」<sup>⑫</sup>，凡此皆提醒著我們應該用一種更寬容、更超然的角度來看待這些學術合流的現象，因為自戰國以後，大體士人皆「博貫載籍，九流百家之言，無不窮究。」<sup>⑬</sup>深曉於此，則不必再給顏觸等人貼上「道家易學家」的專利標籤，亦無須再強詞奪理地說：「《周易》是

道家的經典」，甚且不再「硬拗」地論：「《易傳》是道家易學」。

### 三、檢證「辯證思維」與「推天道以明人事」 的道家專屬性

#### （一）辯證思維

《易經》卦爻本身已寓含了一種辯證思維，此辯證思維後來被《易傳》所繼承和發展，建構成一套博大宏富的辯證法體系。道家易學論者說：「（老子）建立中國哲學史上第一個系統性的辯證法思想。」<sup>⑧</sup>《老子》與《易經》、《易傳》的辯證法究是一套，還是兩套？道家易學論者視之為一套<sup>⑨</sup>，並由之而建構成「老子『引易入道』」、「《易傳》引道入易」的學術傳承，由之而判定《易傳》是「道家別派」：

至於《易傳》與老莊思想在宇宙論和辯證法方面，則更為相合。

如果說黃老可稱道家支派，則《易傳》則可稱道家別派。

⑧

並由之而推論出《易傳》根源《老子》說：

從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自老子。<sup>⑨</sup>

本節重點即欲檢證《易傳》的辯證法與《老子》的辯證法，究是同一套體系，抑是兩套體系？如果是兩套不同的體系，則無須經由「引《易》入道」與「引道入《易》」的曲折方式來加以解說。

一般言辯證法，尤其是中國哲學思想中的辯證法，往往易為「辯證的詭辭」（dialectical paradox）所迷思，但見其玄，即以爲同，而忽略其異，《老子》與《周易》的辯證法，因其思想入路之不同，實具有著系統上的差異性。

老子的學說乃是為對應周文疲弊之特殊機緣而發，其一方面對墮壞的禮文制度採取強烈的批判；一方面開展出自然素樸的回歸之道，因之，「它的智慧、精彩全在於批判、治療，而非積極的建構」<sup>98</sup>，而其所批判的，乃是人心的陷溺、社會的失序、政治的紊亂、價值的迷執，歸結為一切的有為造作。而其所欲治療的，乃是如何為困頓、有限的存在尋繹出一條素樸而無負累的生命之道；如何為僵化的文化慧命重新注入澄澈的活水；乃至如何為迷執有限的人世，探索出一個能夠讓天地萬物實現其自己的形上原理或價值根源。

批判、治療的學說方向使老子的辯證法顯現出兩方面的性質：一為由「遮」而顯，一為由「反」而顯。前者首先是遮撥名言概念，而顯一超越名言的「道」，所以，探討《老子》的辯證法，須先瞭解其遮撥「言意境」，而顯一「超言意境」，所形成的辯證性詭辭，如「道可道，非常道；名可名，非常名」（一章）。

其次，遮撥有為造作，而顯無執無為：老子對「為」與「執」感受最為強烈，也批判得最為嚴厲，「為者敗之，執者失

之」(二十九章)，因而經由「正言若反」(七十八章)，詭辭為用，消解一切意計造作，由之而顯發一無執無為的理境：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」(二章)，此「不」、「弗」並非否定之義，而是一種正言若反，詭辭為用，是無執、超越之意<sup>94</sup>。

《老子》辯證法的第二種性質是由「反」而顯：有為造作牽引著生命步步陷溺，要免除此種墮落，唯有靠「反」。「反者，道之動」(四十章)、「致虛」、「守靜」、「歸根」、「復命」，皆是復反的工夫，老子將知識與智慧做了反向的區隔：「為學日益，為道日損」(四十八章)，「損」是消解的智慧，損掉心知情識的定執，才能顯發無知無欲的理境，由道、德，而仁、義，而至禮的層層下墮，亦唯有靠「人法地，地法天，天法道，道法自然」(二十五章)的逐步回歸，才能再尋得素樸的自然之道。

「遮」與「反」形構成《老子》豐富的辯證法體系，由《道德經》中為數甚多的「辯證的詭辭」即可顯出，而以遮為詮，回歸復反則是其辯證法體系的二條主脈。

《易經》的辯證思維本是隱涵性的，此種隱括於卦爻之間的內涵，直至《易傳》才將之深刻抉發，《易傳》的辯證法體系由最基本的奇偶數、剛柔爻即開始形成，經由爻性與爻位，所交錯而成的相反相成、相斥相吸、乘承比應、終始往復……等關係，逐步擴展至卦與卦間的組合，皆具有著辯證關係。通行本與帛書本雖卦序的排列不同，但皆寓含著辯證關係網絡，只不過後者的八宮是基於「天地定位，山澤通氣，水火相射，雷風相薄」的原

則組成，交會成四組陰陽相對的辯證性組群。而前者在「反轉成偶」與「相對成偶」⑤的交錯下形構成一個關係綿密的網絡系統，此孔穎達稱之為「非覆即變」：

今驗六十四卦，二二相耦，非覆即變。覆者，表裏視之，遂成兩卦，《屯》《蒙》……之類是也；變者，反覆唯成一卦，則變以對之，《乾》《坤》……之類是也。⑥

在此排列下，卦與卦之間、組與組之間皆各交會著一種辯證關係，通行本的卦序之所以流行不絕，此綿密的辯證網絡可能是其中原因之一。

《易傳》包含的思維方式，非常豐富，朱伯崑先生說：

《周易》和易學家對它所作的解釋，所以在我國歷史上產生如此深刻的影響，不在于占術，也不在于其思想的表現形式，如卦爻象和卦爻辭，而在于其理論思維的內容。其所包括的思維方式，十分豐富。有形式邏輯思維，如演繹思維，類推思維，形式化思維；有辯證思維，如整體原則，變易原則，陰陽互補原則，和諧與均衡原則；有直觀思維，如模擬思維，功能原則；有形象思維，如象意合一，象數合一等。其中最為突出的是觀察世界的辯證思維。《周易》自身就已蘊藏著辯證思維的萌芽，後來經過易學家和哲學家的闡發，在漫長的封建社會發展的過程中，逐漸形成一種邏輯的和理論的體系，這在世界的古代哲學史上是少有的。我國哲學中的辯證思維，不僅十分豐富，而且有長期發展的歷史，大體說來，可以歸結為四大

流派或系統：《周易》系統、兵家《孫子》系統、老莊哲學系統和佛學系統。在這四大流派中，以《周易》的系統最為豐富。<sup>①</sup>

天地交感；消息盈虛，循環往復；一陰一陽之謂道，一闔一闢之謂變；剛柔相推而生變化，屈伸相感而利生，陽卦多陰，陰卦多陽……等，其中以「一陰一陽」最具有高度的概括性，朱伯崑先生歸納出它有三方面的豐富意涵<sup>②</sup>，可資參考。

如果說《老子》的辯證法寓含著一個立體性的架構，即「無」、「道」、「自然」，與現象界的「物」是分屬兩個不同的層次，實有層與作用層亦是上下兩層，作用層上以詭辭遮撥有為造作，而「作用地保存」<sup>③</sup>實有層上的概念，如上德不德、大仁不仁……等。而《易傳》則在陰陽、剛柔、闔變、……等相反相成、相推相變的概念上，先展示一個平面性的辯證網架，再進一步將乾坤兩卦提高一層，成為「乾元」、「坤元」，乾、坤二元以「易之門」、「易之蘊」（《繫辭》），超越地統攝六十二卦，形構成一個有平面、有立體的辯證體系，由之而說《易傳》與《老子》在辯證法體系上是兩套系統。

《易傳》與《老子》在辯證法體系上的差別，約略可從二方面言之：其一為《老子》是由遮而顯，《易傳》則是雙取互攝，《老子》遮剛顯柔，遮有為顯無為，遮動顯靜，遮變顯常，遮有知顯無知，遮有德顯無德，「遮」是一種正言若反，亦是去執的工夫，所以顯消解的智慧。而《易傳》是乾坤、陰陽、剛柔、闔闢、動靜……都是相反相成、相因相推的雙取互攝，其雖有尊乾尚剛之意，則是在乾坤並建的基礎上，再言以乾為尊，此與黃老



道家之尚剛尚陽亦迥然有別。相對於《老子》顯消解的智慧，《易傳》的辯證法體系，顯的是體系建構的巧思。

《周易》「是靠其自身的理論思維和中國人的智慧相傳下去的」<sup>⑩</sup>，《周易》、《老》《莊》、佛教皆各自涵括一套辯證法體系，這三套辯證法系統亦有交會重疊的成份，如《繫辭傳》「形而上者之謂道，形而下者之謂器」的兩層區分與《老子》的「道」與「物」、「器」的超越區分是類似的。然而，瞭解其相同，亦應進一步檢別其不同者，呂紹綱教授於此方面也提出了深中肯綮的看法：「《易大傳》與《老子》的辯證法並不接近，雖然用詞有時候很相似，可是體系卻是極不同的，至少不能說它們屬於同一系統。這是無可辯駁的事實。」<sup>⑪</sup>我們甚而可以說，因為它們相異，才組構成中華文化多彩而豐富的思維面向，如果只有一套辯證法，那中國人的哲學思維將顯得較為貧乏。而深入瞭解《易傳》與《老子》兩套辯證法體系的差異，將不致再堅持如下的論點：

老子的引《易》入道，最重要的莫過於把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成為其哲學體系主構中的重要方法論。這是《易》、《老》關係密不可分的一環。

老子對《易》的哲學思考與提升，在總體上奠定了以後易學的基本精神，範鑄了後來《易傳》的大致規模和架構。<sup>⑫</sup>

## （二）推天道以明人事

辯證法絕非《老子》的專利，「推天道以明人事」亦然。如果把「推天道以明人事」視作《老子》的專利特有的獨特思維方

式，並處處以之來推證「《彖傳》天道觀以道家思想為主體」、「《彖傳》的道家思維方式」、「《象傳》中的道家思維方式」、「《文言》解易的道家傾向」，則非惟昧於古籍文獻，亦且忽略先秦諸子大都使用這種思維方式，它其實是一個共同的思維方式，並非《老子》的專有。

《詩經》、《書經》、《左傳》、《國語》中，可見到很多推天道以明人事的範例，諸如：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（《詩經·大雅·烝民》）

天有顯道，厥類惟彰。（《書經·周書·泰誓上》）

天道遠，人道邇。（《左傳·昭公十八年》）

夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也，陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。（《國語·周語》）

不帥天地之度，不順四時之序。（《國語·周語》）

天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。（《左傳·昭公廿五年》）

民受天地之中以生，乃所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。（《左傳·成公十三年》）

盈而蕩，天之道也。（《左傳·莊公四年》）

天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。……社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故《詩》曰：「高岸為谷，深谷為陵」，三后之姓，於今為庶，王所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壯，天之道也。（《左傳·昭公卅二

年》)

盈必毀，天之道也。（《左傳·哀公十一年》）

上不象天，而下不儀地，中不和民，而方不順時，不共神祇，而蔑棄五則。（《國語·周語》）

天道導可而省否。（《國語·周語》）

天道賞善而罰淫。（《國語·周語》）

不剛不柔，敷政優優。（《詩經·商頌·長發》）

商書曰：沈漸剛克，高明柔克。……天為剛德，猶不干時，況在人乎！（《左傳·文公五年》）

上面所列尚僅是概括性地引用，李杜先生說：《左傳》《國語》等皆「於氣中說『序』，或於天地中說『經』、『常』。」<sup>⑩</sup>如果以道家易學論者在「《彖傳》中的主要學說及其與老子思想的關係」<sup>⑪</sup>一節所列出的幾個主題內容：「萬物起源（生成）說」、「自然循環論」、「陰陽氣化論」、「剛柔相濟說」、「天地人一體觀」等，則上引的文獻資料，在內容上幾乎都涵括了，《詩》、《書》的成書年代早於《老》、《莊》，在取材上似乎不必捨先求後、捨儒取道。

在孔、孟、荀學說中亦有推天道以言人事者：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。（《論語·堯曰》）

天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。（《論語·陽貨》）

昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。……使之主祭而百神享之，

是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。（《孟子·萬章上》）

天視自我民視，天聽自我民聽。（《孟子·萬章上》）

順天者存，逆天者亡。（《孟子·離婁上》）

天地者，生之始也。（《荀子·王制》）

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。（《荀子·禮論》）

故明於天人之分，則可謂至人矣。（《荀子·天論》）

善言天者必有徵於人。（《荀子·性惡》）

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。（《荀子·天論》）

與《易傳》大約同時期的《中庸》、《禮記·樂記》，這一方面的資料更多，《中庸》「道」字五十七見，多章皆言「天地之道」，如；「誠者，天之道；誠之者，人之道」（十九章）、「博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆」（二十六章），由此可顯示出：推天道以明人事，乃是一種當時的「共法」，非獨道家的《老》《莊》為然，儒家亦然，乃至法家、陰陽家皆然，鄒衍當時被稱為「談天衍」，因其「所言五德終始，天地廣大，盡言天事，故曰『談天』」<sup>⑩</sup>。既為共法，則何能獨言：「《彖傳》由天道推衍人事乃道家獨特的思維方式」！

雖然「推天道以明人事」是一種共法，但《易傳》所涵者較接近哪一家呢？

這可從「形式」與「內容」上分辨，就形式言之，《老子》的「推」，多是「正言若反」，詭辭為用的「推」，非詭辭性的

推是極少數，而《易傳》中並無詭辭性的推法，由下列的文本即可相互比對：

天地不仁，以萬物為芻狗，聖人不仁，以百姓為芻狗。

（《老子》五章）

天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。（《老子》七章）

天地交而萬物通也；上下交而其志同也。（《泰·彖》）

天地感而萬物化生。聖人感人心，而天下和平。（《咸·彖》）

其次，從「天道」和「人事」的內容言之，《老子》的「道」，其內容是：「無」、「無為」、「自然」，四十章云：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」此處雖是言「生」，細究其實，則是「道」無執無為，讓開一步，讓萬物自生自長，而天地之所以能長且久的原因，乃在於它「不自生」，也因為其「不自生」，所以才能「長生」。故而，《老子》的「道生之」，須要從「不有、不恃、不宰」去理解，王弼的註釋可謂深中其肯綮：「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？」<sup>①⑥</sup>牟宗三先生說此種「不生之生」，乃「是消極地表示生的作用」<sup>①⑦</sup>。

至於《易傳》中「道」與「生」的意涵如何？《乾·彖》與《坤·彖》云：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨，牝馬地類，行地無疆，柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常，西南得朋，乃與類行。

《彖傳》、《文言》、《繫辭》都是透過乾坤、陰陽來說「易道」，又以「健」與「順」來說乾坤，戴師璉璋於此有清楚的解說：

大體上《易傳》作者在道的了悟上總有一定的進路：從剛健創生的功能上體認乾，從柔順含容的功能上體認坤，再從乾坤的相互感應配合上體認易道。乾坤是萬物生成的首要條件，因而易道是萬物生生不已的終極根源。所以《繫辭傳》宣稱：「生生之謂易」。<sup>⑩</sup>

「易道」是陰陽之道、是乾坤之道、是生生之道，它是剛健中正的創生功能與柔順靜方的含容功能的相容並濟，故而在「道」與「生」的內容意義上，它與《老子》者截然不同，而與《中庸》的卻是一致的：「天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測」（二十六章）。

另外，《易傳》有兩套語言：「占筮語言」和「哲學語言」<sup>⑪</sup>，在易學傳統上它仍承繼著易卦的卜筮功能，「天垂象，見吉凶，聖人象之。」（《繫辭上》），「象之」即是「立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言」（《繫辭上》），而設卦繫辭

的目的，是要指引人一條行為處世的正道坦途：「是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物。」（《繫辭上》）而「知來物」的指歸，並不意味著人可以憑藉著去做壞事，「易不占險，筮必配德」、「忠信之事則可，不然必敗」<sup>⑩</sup>，它是要人去成就「可大可久」的「賢人之業」與「賢人之德」，「夫《易》，聖人所以崇德而廣業也」（《繫辭上》）。所以，「明象位，修德業」成為貫串《十翼》的兩條主脈，「明出地上，晉。君子以自昭明德」（《晉·象》）、「雷在天上，大壯，君子以非禮弗履」（《大壯·象》）。李鏡池先生在六十四卦中，整理出了三十二條這類「進德修業」的話語，李先生的結論是：「《象傳》這些話，差不多從《論語》裏頭都可以找出它相類似的話來，……我們說《象傳》作者的思想純粹是儒家思想，大概不會錯。……就是《象傳》也帶儒家色彩。」<sup>⑪</sup>

「推天道以明人事」其實只是一個形式性的概念，用這個概念來含括不同的思想，其實是很籠統粗糙的，深層性地探討它的內容意義，有助於我們釐清《易傳》究竟是儒家易學，還是道家易學。推天道以明人事，決不是道家的專利品。

本節主要在說明「辯證法」與「推天道以明人事」的思維方式，並非是《老子》的專利產品，《老子》的系統，其與《易傳》承繼自《易經》卦爻辭的系統，兩者差異極大，瞭解二者的區別，就不會說：「老子援《易》入道，《易傳》援道入《易》」，同時亦可修正如下的觀點：「就《易傳》思想體系來看，它的天道觀、自然觀（或稱宇宙論），以及辯證的思想方法，為其理論架構的主幹，而以道家思想的影響為最大，其次是

陰陽家與儒家。因而，學界一向認為《易傳》是儒家的典籍，這觀點是錯誤的。」<sup>112</sup>

推天道以明人事，乃是《易傳》的常用模式，它有可能受到《老子》的影響；也有可能沿承自中國的古傳統。若是前者，也僅止於是「影響」，因為它們推的方式與天道的內涵並不全同。故而，由「推天道以明人事」與「辯證法」的形式意義，進一步尋究其內容意義，方可瞭解《老子》與《易傳》間明顯的差異。否則，只在形式上籠統地說「推天道以明人事」，並以此為道家的專利思維方式，以之來籠罩一切，則非唯《易傳》是道家易學，就連《左傳》、《國語》、《中庸》、《禮記·樂記》也將成為道家的典籍。

#### 四、考察「道家易學」的系統性

《易傳》是道家易學，抑是儒家易學，爭論點也涉及到「學」的問題，所以有必要先對「學」作個探討。

勞思光先生在《中國哲學史》的序言〈論中國哲學史之方法〉一文中，討論到哲學史的寫作時曾說：

哲學史是要敘述已往一個個哲學家或學派的理論。因此，它必須滿足兩點要求，即是：首先，敘述的要是一個哲學理論，倘若敘述出來的只是一些七零八碎的事實，則它就是失敗了。其次，哲學史所敘述的理論既是已有的個人或學派的理論，則敘述的內容必須是那個人或那個學派的理論，縱然在表述方面可以作一番整理工作，但所表述的理論必須是與原著密切相應的。否則，所敘述的雖是一套很



完整的理論，卻不是人家原有的理論。<sup>⑪③</sup>

依準其說，我們如果要對一個可以稱之為「學」的學說，下一個一般性的定義，那麼首先，它必須是個哲學理論，不是「一些七零八碎的事實」。其次，它該成個系統，具有系統性。復次，對它不作過度的詮釋，也就是需要有嚴謹的論證過程。

除非我們不是在討論學術，僅是在隨意聊聊，否則「系統性思維」<sup>⑪④</sup>與有效的論證皆是必要的，牟宗三先生在《中國哲學十九講》也提到治學必須要有「文字、邏輯、見（insight）」<sup>⑪⑤</sup>，亦是在表達這個意思。

《易傳》是儒家易學，前文提到過，它是一個源遠流長的傳統觀點，這裡並不意味著傳統觀點就不能被質疑或推翻，「《十翼》非孔子所作」即是一個顯例。然而今天要討論的這個論題：「《易傳》是否為道家易學」，其與「《十翼》是否為孔子所作」，在艱難度上可能不可同日而語，《十翼》的「繁衍叢脞之言」與「自相乖戾之說」，及《說卦》、《雜卦》顯然是「筮人之占書」<sup>⑪⑥</sup>，歐陽修在北宋時即已提出，這透顯著《十翼》的文本本身即具有著體例不一等若干問題，加以用「子曰」記述，顯見如《論語》一般，是門人或再傳之後學的輯錄。往昔，讀書人因為懾於經學的權威地位而未敢加以懷疑，自歐陽修提出後，大家也漸漸注意到文本確有問題，因此至今，除了幾位有特殊觀點的學者外，已漸漸蔚為一般的共識。

《易傳》是否為道家易學，它並非是文本的體例問題，而是學術思想的內涵問題。幾近二十個世紀以來，非但沒有人如此提出，亦且從先秦時期的道家人物，乃至兩漢的一些史學家，其看

法都很一致，即是視之為儒家經典。雖是儒家之經典，但是人人皆可以讀，因為中國的思想家，最遲從戰國開始，就不會去「枯守一家之偏尚」，兼熟各家，非但不妨礙自己思想體系的建構，反而有助於思想大格局的開展，在中國哲學史上，文化慧命的源源不絕，實繫於此。

欲試圖顛覆流傳兩千餘年的論點，它可能需要很嚴密的論證，也需要很充分且很明確的文獻資料來當佐證，而不能信口開河、牽強附會。很可惜的，我們在「《易傳》是道家易學」的新主張裏，論者雖很努力地提出論證，但大都落在概念與「以天道推衍人事」的思維方式上打轉，後起的論點，如《道家文化研究》第十二輯的〈先秦道家易學發微〉，則索性跨過論證程序，將一些尚屬「想當然爾」的主觀臆測，直接以客觀論斷式的語氣表述，諸如：

### （一）老子、莊子皆習《易》

- 1.老子的研習《歸藏》，老子對《易》的哲學思考與提升，在總體上奠定了以後易學的基本精神，範鑄了後來《易傳》的大致規模和架構。
- 2.莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近。具體說，莊子所見到的《易》的本子是按乾坤父母六子卦分陰分陽排列的。《易》卦的分陰分陽排列，當是在老、莊之間，可能也是受老子思想的影響。<sup>⑪⑦</sup>

## (二) 老子易學、莊子易學、黃老道家易學

1. 先秦易學的重要一支當是老子道家易學。它是對西周史官文化的直接繼承，而老子的道論又是第一次系統地將先秦易學納入哲學領域，提升到形上的層次。其最為顯著者，就是春秋末諸史官解《易》僅就陰陽二氣而言，還祇停留在實體形下的層面；到了老子，易學纔得獲得實質性的突破。
2. 莊子繼承了老子以陰陽說詮解《易》、範疇《易》的傳統。如老子通過對《歸藏》「坤乾」的排列順序及《泰卦》䷊卦象的觀察思考後提出了「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的哲學命題，而莊子則在衍繹《泰卦》時說「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。」
3. 黃老道家易學與老子道家易學是前後相承相同系脈的關係，而同時又為易學注入了更多的嶄新的時代精神，這在今本《易傳》中有充分的體現。
4. 以「陰陽」理論為中介，老子道家是「援《易》入道」，而道家後學則是「援道入《易》」。
5. 莊子以陰陽交通說《泰卦》䷊（〈田子方〉），又以雌雄相感論《咸卦》䷞。……《咸卦·象傳》也說：「咸，感也……二氣相感以相與……觀其所感，而天地萬物之情可見矣」似即本於莊子。然二者又略異，莊子是以爻位立論。……這正是莊子研《易》而最終完成了遊於陰陽死生之外的人生領悟和境界標的。<sup>①⑧</sup>

### （三）老子設計了《易》的爻題：

- 1.（老子）一方面是受了《易》卦爻辭的啟迪，同時又很有可能反過來對《易》中所蘊含著的樸素的辯證思維做質的豐富與提升，並最終設計出《易》的爻題。爻題的發明創製，是易學的一大突破，而這一巨大貢獻或與老學思想有所聯繫。
- 2.《列子》對《易》的爻題「初—上一通—初」循環規律的理解是最得老子《易》學之旨的，這突出地反映在《天瑞》中，云：「易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者，究也，乃復變而為一。」<sup>⑪⑨</sup>

### （四）道家易學之宏偉規模

著錄中淮南子有《易》說《淮南道訓》，名為「道訓」而實為《易》說，可見「易」已昇格為「道」。我們由此也可以想象出戰國以降，道家易學之宏偉規模。<sup>⑫</sup>

《歸藏易》，「以坤為首，先坤而後乾。坤為地，故萬物莫不歸藏於其中，故名為『歸藏』也。」<sup>⑬</sup>《老子》主張「無為」、「柔弱」、「不爭」，其云：「道常無為而無不為」（三十七章）、「柔弱勝剛強」（三十六章）、「天之道不爭而善勝」（七十三章），這和《歸藏易》以坤為首的思想，在精神意趣上，似乎有些吻合，是不是有得自《歸藏易》的啟發，因《歸藏易》早已亡

佚，大陸近期雖在王家台發現了秦簡《歸藏》，因僅是零碎斷簡，故尚不得而知。陳鼓應教授從四方面推論「老子所習的《易》『乃是以坤乾為序次的《歸藏易》』」：

- (一)、《老子》中陰陽、牝牡、雌雄、靜動、柔剛、弱強等詞匯的排列順序恰與《歸藏易》「坤乾」的次第一致。
- (二)、「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」正是對《歸藏易》「泰」卦象的哲學引伸。
- (三)、《老子·六章》……地主藏養之說顯然又是對「尚坤」的「歸藏」二字的詮解。
- (四)、老子對雌牝靜下的崇尚與《歸藏》的「尚坤」相關。<sup>⑫</sup>

就第一項言之，《老子》文本尚且未全一致，如：「知其雄，守其雌」（二十八章）、「堅強者死之徒，柔弱生之徒。……強大處下，柔弱處上」。而綜括此四點言之，實亦僅顯示《老子》的尚柔尚雌，可能與《歸藏易》隱含的「尚坤」思想，有一些相同的成分，實不足以證成「老子研習過《歸藏易》」。《周易》之所以成為儒家經籍，乃是因為《易傳》的關係，《易傳》中安身立命的道德哲學，將原本只是卜筮之用的卦與卦爻辭，提高到哲學層次。古籍中記載的《連山》和《歸藏》，其亡佚的原因，極可能係因缺乏類似《易傳》的系統性哲學之著作，而尚停留在卜筮功能的層次上，既只是卜筮之辭，則其「尚坤」「與泰卦卦象的哲學」都只是一種隱含性的思想而已。

莊子的「習《易》」亦然，《莊子·天下》篇雖有「《易》以道陰陽」，但〈天下〉篇乃莊周學派後起之作品，非莊周本人之著作，此應已為大家之共識，故而，此處應該用書名的《莊

子》，而非用人名的「莊子」。而更不能以「《易》以道陰陽」的「陰陽」概念，即大放厥詞而言：「莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近。具體說，莊子所見到的《易》的本子是按乾坤父母六子卦分陰分陽排列的。」依立論者論證的內容言之，大體僅能得出《老》、《莊》的思想，與《易傳》的思想，有一些共同的關懷，而不足以推出老莊曾習《易》、或是在解《易》：

莊子對《易·無妄》卦的觀照，深化其自然無為之說，此猶老子通過對《易·復》卦等的觀照（「觀復」）深化其「反者道之動」的辯證觀是一樣的。<sup>⑫</sup>

老子的「觀復」、莊子的「自然無為」，也不能說與《易經》卦爻辭或《易傳》完全無關，但也不足以說其是對《易》卦的觀照而得深化，文獻不足故也。因是之故，下列的說法則是更加無足道哉了：「莊子以陰陽交通說《泰卦》䷊，又以雌雄相感論《咸卦》䷞。《咸卦·彖傳》也說：『咸，感也……二氣相感以相與……觀其所感，而天地萬物之情可見矣。』似即本於莊子。然二者又略異，莊子是以爻位立論。……這正是莊子研《易》而最終完成了遊於陰陽死生之外的人生領悟和境界標的。」至於說「《莊子》中多處論「龍」，頗似在隱括《易·乾卦》」，則亦是附會過度了。

顏闕、司馬季主的引《易》，顯示出其與司馬談一樣皆曾習《易》，從文獻上，也只能看到其引《易》說，兼引《老》、《莊》，看不出其有建構易學。至於老子、莊子，則從現存的《道德經》與《莊子》內七篇而言，其無隻言片語述及《易》

者，老子雖是「周守藏室之史」<sup>⑫</sup>，但依《周禮》的記載來看，是時史官分工甚細，「大卜」、「卜師」、「龜人」、「占人」，與「磬師」、「笙師」等歸為一類，似都屬專門技術性人員，老子雖為史官，殆是「藏書室之史」，因之，「老子是史官，故而通曉《易經》」、「老子其人既然擔任過史官，必通《易》筮」大約僅能從那些類似性的思想去推論<sup>⑬</sup>，而說老子研習《歸藏易》，則似是一種無文本根據的臆斷之辭，而僅憑《莊子·天下》篇的「《易》以道陰陽」，便謂莊子研習類似「馬王堆帛書本的《周易》」，則可能有企圖為了建構道家易學統系，而至無所不用其極的嫌疑了。

老子應該是受到《易經》影響的，《道德經》中「反」、「復」、「柔弱」、「處下」的思想，在內涵上與《復卦》、《謙卦》的卦爻辭，有著某種程度上的一致性，有學者指出：「《老子》書中對演、反復之觀念、尚謙、取後、居下、貴母之思想，皆祖自《易經》。」<sup>⑭</sup>儒、道二家的學說，既同樣緣起於周文異化的問題，又來自同一個文化傳統，雖採取的進路不同，其思想有所交集，亦是自然之事。此如：老子之學的「目的是做救世的聖人」<sup>⑮</sup>、「老子《道德經》，雖微妙難通，然近而觀之，理國理身而已。」<sup>⑯</sup>他雖不像孔子那般棲棲遑遑，但救世之情懷仍然溢於言表；孔子言：「用之則行，舍之則藏」，其「舍之則藏」與「窮則獨善其身」，和莊子的「釣於濮水」（〈秋水〉），亦可以有一些相似之領會；《老子》：「善者吾善之，不善者吾亦善之」（四十九章），與《論語》：「君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能」（〈子張〉），亦皆具有對人的博大寬容；另如謙虛為懷、真誠待人、篤實踐履……都是兩家學說的交集之處。但思

想上的影響是一回事，學說系統的傳承是另一回事，二者的分際乃是不容混淆的，黃沛榮先生於此方面可謂深有卓見：

古人言《易》、《老》關係既失於強為比附，故浮濫之說多，吾人欲嚴其關限，則有待於觀念之建立：一、應注意二者是否暗合。二、不應忽視《易經》對《易傳》之直接關係。

影響《易傳》最大者當為卦爻辭矣。是以若將某些《老子》、《易傳》同受卦爻辭影響之處，誤認為《易傳》受《老子》所影響，勢必似是而非。

《周易》卦爻辭對老子思想所影響者，僅為老學之一端耳！同理，《易傳》作者兼受儒、道、陰陽、法、名諸家思想所影響，老學亦僅屬其中之一端。<sup>⑫</sup>

《易》有「乾坤生生」之「易道」，《老》、《莊》強調的是「自然無為」之道。故而，《老子》、《莊子》、乃至所謂的黃老道家，其學說思想雖有一些與《易傳》重疊交集的成分，但從「學」的系統性與嚴謹性觀點檢證之，其尚不足以形構成一個系統的易學。所以，此處所謂的「道家易學」——老子易學、莊子易學、黃老道家易學——都只能算是一個「虛擬實境」（simulating）<sup>⑬</sup>罷了。

## 五、檢證「《易傳》是道家易學」 若干論證方法問題

「《易傳》是道家易學」論點的問題，除了上節所論系統性



的問題之外，立場的偏頗，亦是重要的問題之一，立論者的強烈使命感，隱含著道家學說長期被壓抑的悲感，道家學說在文化慧命的長流中，真的是處於被儒家欺凌的弱勢嗎？果真如此，何以西漢桓譚嘆言：「昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學，然後世好之者尚以為過於五經，自漢文景之君及司馬遷皆有是言。」<sup>⑬</sup>唐代的儒者也發出「重儒者寡」<sup>⑭</sup>的感嘆！且何以會有如此卷帙浩繁的《老》學、《莊》學之作<sup>⑮</sup>！衡諸哲學史的發展，儒釋道三家有隱有顯，或沈靜玄默地醞釀著；或有聲有色地顯揚著。當其顯揚，也並非以霸者之姿，昂首闊步，睥睨一切；方其沈潛，亦非以弱者之態，搖尾乞憐，自我封閉。反而為了蓄積下階段的能量，吸納各家，取長補短，自我轉化，這是學術史上的消息盈虛，通曉此理，則何來悲情！

在方法論上，尚有幾項問題值得提來出討論的：

（一）、概念的相互啟發、因襲，是視作思想上的影響，還是因為有些概念雷同，即可視之為屬於同一家思想，且此中又涉及到：有沒有哪些概念必然專屬於某一家。《易傳》是道家易學立論者確實費了甚多心力在概念的比對上，然而有些概念源遠流長，它是在先民文化的薪傳中，逐步孕育轉化而來，對於此種概念，可以將之視為道家的專有嗎？例如「陰陽」這對概念，從《詩經》的山南水北曰「陽」，反之曰「陰」的方位意義，至《左傳》、《國語》中視之為天地間的兩種氣，再進一步從氣的觀念，提升為表示兩種彼此互為消長、相互循環交替的相對性功能，任何兩種相對事物的性質與功能，都可以用「陰陽」來概括，這一步工作，可能是在《國語·越語》或《老子》時期完成，其後，陰陽成為一對重要的哲學概念，為《莊子》、鄒衍、

與《易傳》繼承和發揮，因而類似「陰陽」這種重要的哲學概念，是視為「共命慧」好呢！抑是視作道家的專屬概念好呢！如果是後者，那麼像董仲疏這樣的思想家，可能都要改歸道家了。

有蠻多證據顯示，道家易學的立論者是視概念為專屬性的，例如：

朱熹引用《禮記·經解》所說的「潔靜精微謂之易」，眾所周知，「靜」、「精」、「微」都是老子常用的概念，由此可見朱熹是採用以《老》解《易》的。<sup>⑬</sup>

相同或相近的概念，有時確可以考察出學術思想間的關連性，但學術思想本身是開放的，非封閉的，相互間的影響各時代皆有，是否可因某些概念相同，就論定思想性質即同，因為「靜」、「精」、「微」是《老子》的概念，所以朱熹引《禮記·經解》的話，朱熹即是以《老》解《易》，如此，則《禮記·經解》亦是以《老》言《易》了。在宋明儒者中，朱子力闢佛老是最不留餘地的，他說「老子忍心無情，殺人不恤」、「心最毒」<sup>⑭</sup>，不過在道家易學主張者的觀點裡，他卻反而變成了一個以《老》解《易》者。戰國時期是個思想大融合的時代，如果對概念如此拘泥，則會連帶影響其對學術思想的歸屬性判斷問題的。因之，專利標籤的大量使用一人、概念、思維方式，乃至於伏羲、黃帝等，都被貼上專屬標記—是致成其論點的最大盲點所在。

（二）、概念相同，是否其內容意義就等同，其學說體系也就相同：《論語》的核心思想是「仁」，孟子亦言「仁義禮智」，兩個「仁」的內容有重疊，亦有差別，故陸象山說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫；孟子十字打開，更無隱遁」<sup>⑮</sup>。

另孟子、荀子、告子三人皆言「性」，但一主性善，一主性惡，一主性無善無惡。又儒家、道家皆言「道」，但此「道」非彼「道」。故而就不同學說系統而言，這些名稱相同的概念，只是外在形式上相同而已，如果不深入探究其內容，即遽爾將之等同視之，那南轅北轍將是很自然的事，例如《周易》的卦爻結構以二、五爻居中為吉，發展出《易傳》的「中位說」，但《易傳》尚中思想的「中」，與《老子》「多言數窮，不如守中」（五章）的「中」，在概念內容上是相差懸殊的，但道家易學者卻把它們等同了：

尚中思想《象》、《象》表現得尤為突出，《象》在三十五個卦中、《象》在三十八個卦中論述了「中」的思想。

《易》的尚「中」思想，為儒道兩家所共通。老子強調「守中」，莊子倡言「養中」（〈人間世〉），免於走向極端，也是道家用心處。<sup>⑬⑦</sup>

此處顯然把《老子》與《莊子》「守中」與「養中」的「中」，理解作「免於走向極端」的「中庸」與「中道」，然而，或是出於刻意地要連結《易傳》與道家的關係，而忽略了自己在註解《老子》此章時曾說道：「守中：作『守沖』解，持守虛靜的意思。」其並在此條註解中，引用了張默生的說法：

「不如守中」的「中」字，和儒家的說法不同：儒家的「中」字，是不走極端，要合乎「中庸」的道理；老子則不然，他說的「中」字，是有「中空」的意思，好比囊籥沒被人鼓動時的情狀，正式象徵著一個虛靜無為的道體。<sup>⑬⑧</sup>

從字面上看，概念相同；然而其內容卻差異甚大，因為《老子》的「中」是「沖」的同音通假字，是「沖虛」之意；而《易傳》之「中」，乃是由中位、中爻，引申為中道、中庸之意，它們在內容意義上，差異是極大的，本文第三節所討論的問題，即是針對此方面而發。道家易學主張者尚不只是在「推天道以明人事」的思維方式、辯證法、天道觀等，僅見其同，而不見其異，除二、三節所討論者外，其甚而把「《易》道」也等同於《老》、《莊》之「道」：

《繫辭傳》談及「道」處有二：一是「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，一是「一陰一陽謂之道」。這兩句話非常重要，然而卻是對老子道論的「照著講」和「接著講」。<sup>⑬</sup>

因為把兩個不同的系統，誤解為同一個系統，認為《易傳》是對《老子》「照著講」和「接著講」，所以才會誤導出如下的結論：「《易傳》對《老子》的道論雖有所繼承，但有關道的論述只是片語隻字，而無系統性可言」、「無論就其系統完整性或是理論的建構上，《易傳》都是無法與《老子》相比的」<sup>⑭</sup>。「易道」涵括「一陰一陽之道」、「生生之道」、「剛柔變化之道」、「天地人三極之道」，《易傳》通過對筮法的解釋，形構了一個體大思精的「易道」思想體系，更大大影響了後世的象數、義理、易圖等易學。很可惜的，立論者單從《老子》「道論」的通孔看過去，當然看不到《易傳》豐富的那一面。因之，忽略一些重要概念和思維方式的內容意義，以致於把不同的概念和思想系統混而為一，是肇致其大貼專利標籤的關鍵性前因。

(三)、道家優位論和根源論（或本原論）的立場，也是一個不能忽略的重要因素，它亦是導致前一問題的原因之一，如果借用禪宗的話頭：「萬法歸一」，而「一歸何處」？道家易學者會絲毫不假思索地回答：「一歸『道家』」。在道家易學論者的論證過程中，很容易即可發現此點，例如其幾乎把《易傳》的大部分思想，都歸源於道家：

「推天道以明人事」的思維方式發端於老子，經黃老之學……《易傳》中多處可見這一思維方式的體現。

《易傳》中的重要命題「三才之道」、「三極之道」乃源自黃老道家。

老子的「觀復」、「周行而不殆」、「反者道之動」的觀點直接為稷下黃老道家和《易傳》所繼承。

《易傳》重視對天地、日月、四時的觀察的特點是對黃老道家的自然觀的直接繼承。

《易傳》「時變」的概念源於稷下道家。

《象·艮》「動靜不失其時」，正是黃老學說的延伸。

《易傳》的陰陽學說乃是承襲黃老學派而來。

《易傳》尚陽思想來自道家黃老之學。<sup>⑭</sup>

如果把這些概念、思想、或思維方式，定位在「影響」的層面上，一如有些學者的論點，那是合情合理的。但如果過度強調它的影響性，而將之視為道家的專利品，那是有違學術思想的遞嬗衍進的，道家思想的產生並非是無頭的，它也不是「懸空發生的」<sup>⑭</sup>。且《詩》、《書》、《左傳》、《國語》的文化「共命慧」也是不容忽略的，概念的形式意義與內容意義亦須要檢別，

此皆已在前節有所述及。此處要進一步討論的是：如果《易傳》這麼多的概念、思想都源自於道家，那麼《易傳》有沒有自己的思想？亦即是《易傳》作者有無其自己的創見？《易傳》在哲學體系的建構上，不只是獨有創見，而且是深有創見，如果承認了這個前提，就可以不必那麼堅持「影響」的絕對性。「《易傳》是道家易學」論點的建立，乃是植基於這個絕對性的影響上面的。

除了對《易傳》思想的產生提出道家根源說之外，道家易學論者也把陰陽家納入道家：

戰國陰陽家是道家的一個支系，其陰陽說與終始說的系統化肇端則有二：其一為老莊、黃老的陰陽說、終始說；其二受《易》爻題所顯示的爻位上下循環往復規律的啟發。隨著這一學說的興茂，也連帶著壯大了黃老道家易學陣容。<sup>⑭</sup>

一樣的故技重施：道家根源說——只要有陰陽說、終始說、《易》爻題所顯示的爻位上下循環往復之規律，那麼它就是道家的思想，因為陰陽說、終始說、循環往復的規律，乃是正字標記的道家專利品，所以，陰陽家是道家的一個支系，《易傳》是道家的一個別派。

非唯陰陽家是道家，漢初經學博士也是屬於道家，他們建構的是道家易學：

自文景至武帝前期，就道家系統的易學傳承譜系而言，自田何至楊何，為漢初易學傳承的關鍵人物群，《漢書·儒

林傳》則說：「要言《易》者，本於楊何之家。」而楊何正是漢初最著名的黃老道家司馬談的老師，《史記·太史公自序》記載：「太史公……受《易》於楊何，習道論於黃子。」司馬談之成為黃老道家，楊何的影響也可能是重要原因之一。<sup>(144)</sup>

原來漢武帝所立的《周易》經學博士是道家易學博士，因為其師承是道家易學家。然而司馬談不必然是黃老道家，本文第二節已作說明，如果不以狹隘的眼光，來範限司馬談，那麼上述推論所賴以維繫的那一絲絲線索，便即斷裂，然而，從這些證據顯示，其「道家本原論」是無處不在的，而如果依其原則類推，那《左傳》、《國語》、《中庸》，乃至於程伊川的《易程傳》、朱熹的《周易本義》亦皆是道家思想的著作。

西漢《周易》經學博士既屬道家易學，那麼象數易學一系，理所當然的都是道家易學囉：

漢唐時期，道家易有兩系三支。所謂兩系，即道家系（或稱黃老系）與道教系。所謂三支，指除上述兩系外，尚有隱士《易》一支。隱士《易》一支，難於考究，因他們多隱於民間，但確實是存在的。道家系（黃老）在西漢有司馬季主、《淮南道論》（九師說）、嚴遵和揚雄。孟喜與焦贛，習慣上列為儒家，實際上二人均得隱士之說，孟喜「得《易》家候陰陽災變書」，宣帝聞喜改師法，遂不用喜。所謂改師法，即由儒家易改為道家易。<sup>(145)</sup>

「虞翻易學集漢象數易之大成，其實他屬道家易而非儒家」、

「魏晉時期，玄學家的《易》注可稱為玄學易，實為道家易」<sup>⑭</sup>，這些論述，可以說都具有強烈的震撼性。把漢唐易學歸納為「道家系」、「道教系」、「隱士《易》」三支，這和漢唐的易學史出入是很大的，稍加參見朱伯崑教授的《易學哲學史》即可瞭然。而漢代易學中，以孟喜和京房為代表的官方易學，宋人稱為「象數之學」，它具有著如下的三個特點：「其一，以奇偶之數和八卦所象徵的物象解說《周易》經傳文；其二，以卦氣說解釋《周易》原理；其三，利用《周易》講陰陽災變。」<sup>⑮</sup>象數易學，體系龐大，涵括了：八宮、世應、飛伏、爻辰、納甲、互體……，它與道家思想，更是兩個截然不同的兩套系統，而孟喜「得易家候陰陽災變書」，實是卦氣說的系統，卻因為它有「陰陽」二字，就被判定是道家易學，這就無怪乎此類偏頗的推斷會從漢代向上延伸到先秦：「從漢代眾多易學傳系來看，漢代道家易學的興盛必有其歷史根源，這也是我們認為先秦存在著道家易學的重要原因之一。」<sup>⑯</sup>

道家本原說之所以被廣泛的運用，也因為道家易學論者把先秦道家、稷下學說、黃老思想全都涵括進去了。稷下與黃老，細究其實，都是一種雜揉性的思想，他們一方面揉合各家，一方面向法家之路而趨，「其極慘礪少恩，皆原於道德之意」<sup>⑰</sup>，其學說是以道、法思想為核心，因此裘錫圭先生稱之為「道法家」，美國學者史華慈先生則說它是「工具性的道家學說」<sup>⑱</sup>，其在政治理想、對刑名的看法、對於法的態度等問題上，與先秦道家「都有明顯的差異甚至是對立。」<sup>⑲</sup>其思想已逐漸在產生質變，故而稷下思想能否視為「道家」，其實是帶有爭議的<sup>⑳</sup>，本文不擬處理這個問題，只是需要提醒：稷下思想既是一種兼綜各家的



雜揉性思想，那麼再倒反過來，以其思想去論證《易傳》思想根源於它，那在推理上是說不過去的，例如：《老子》思想尚柔，稷下思想尚剛，立論者不去探究：稷下思想何以尚剛的源由，而直接推斷《易傳》的尚剛，乃是根源於稷下思想，這種包天包地的作法其實是不合理的，當然，他們也忽略了，即使如此取巧，其實《易傳》的尚剛，乃是建立在乾坤並建、剛柔相濟之基礎上的尚剛，其與稷下的尚剛思想並不全同。既見其同，進而能夠尋究其異，若能如此看待先秦道家與稷下、黃老思想的關係，則較能避免此種不合理的推證方式。否則，如果存著這樣的心態：「老與莊、老與黃老、莊與黃老之間，雖有如此大之差異，但無人否認其同屬道家。」<sup>⑬</sup>那就有如：不管是先秦道家，還是稷下與黃老，只要能證成《易傳》是道家易學的，都可算是「一家」。如此則對平章學術、考鏡源流是於事無補的。

（四）、儒家枝葉論：既重「道」，當然連帶的也就輕「儒」，這是一體的兩面，道家易學論者在這方面的作法，約可從三方面來討論：其一，對《易傳》中較鮮明的儒家思想，作一種「創造性的轉化」，諸如：「『天行健，君子以自強不息』乃道家獨有的思維方式」、「《象傳》中的『君子』並不具有道德的意涵，……多指有地位的人」、「『天行健』、『自強不息』乃是老子『周行而不殆』、『建德若偷』的變文」<sup>⑭</sup>。

其二，把儒家學說囿限在《論語》、《孟子》上，然後用概念類推的方式，論述《易傳》的概念與思想，與儒家遙不相及，而與道家卻緊密相合，由之判定《易傳》是道家易學，其較常使用的模式如下：

儒家孔、孟學說中幾乎找不到天地生萬物等論說，而在老莊、黃老道論中卻有多處。

原始儒家，僅言人事而不及天道。因而思考問題，常囿於政治人倫層面。將宇宙人生作為一個整體來思考，則是先秦道家思維方式的一大特點。

先秦道家思想的代表作，我們可以舉出《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子》四篇等，……它們都以道為宗，重天道自然、陰陽變化之理，並推天道以明人事……這與《論語》、《孟子》等言必稱仁義，罕言天道的特徵是明顯不同的。將《易傳》與這兩類書相較，我們會發現，它更近於《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》及《管子》四篇，而遠於《論語》、《孟子》。同道家之書一樣，《易傳》也以道為宗，宣稱「一陰一陽之謂道」，《易傳》也重視天道自然、陰陽變化，大談天道、地道、人道，要人道歸本於天道。從這方面來講，《易傳》與老莊等的思維理路是完全一致的。<sup>⑮</sup>

把儒家典籍僅僅囿限在《論》、《孟》，排拒了《詩》、《書》、《左傳》、《國語》、《中庸》等。道家典籍則含括《老》、《莊》、《黃帝四經》、《管子》，這樣的取材方式是刻意窄化了儒家，而誇大了道家，但對道家過度誇大卻隱含了兩個問題：一為依舊把《老》、《莊》與稷下思想合為一家。一為道家在先秦時期是否成為一個流派、成為「一家」，尚是問題。

《老》、《莊》思想，戰國時雖已盛行，但直至荀子、韓非尚只提老、莊，而不稱「道家」，稷下人物雖襲取《老子》之道，卻

也並不自稱道家，因之如果其連「道家」的名稱都尚未形成，又怎麼能知道其有「黃老易」、「莊老易」的經典？亦且還有所謂的「道家易學」？一方面過度想象道家有易學，另一方面又對儒家典籍<sup>⑤⑥</sup>的刻意窄化，如此論述，自然難得公允的當之論。

其三，對孔子的扭曲或誤解：《十翼》雖非孔子所作，但孔子與《周易》的關係，古籍文獻已一再記載，除了《論語·述而》：「子曰：加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣」<sup>⑤⑦</sup>外，《史記·孔子世家》亦云：「孔子晚而喜《易》，……讀《易》，韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」《漢書·儒林傳》亦有類似的記載；帛書《要》也說：「夫子老而好《易》」。至於「孔子讀《易》，每至損、益，未嘗不廢書而嘆。」古籍中記載此事的甚多，諸如：《淮南子·人間訓》、《說苑·敬慎》、《孔子家語·六本》，還有馬王堆新出土的帛書《要》等，《要》更記載著：「夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊。」<sup>⑤⑧</sup>邢文先生因此說：「我們現在的知識恐怕已經很難否定孔子與《周易》的關係了。」<sup>⑤⑨</sup>黃師慶萱亦認為「孔子於《周易》述而不作」<sup>⑥⑩</sup>。然而，《易傳》是道家易學論者對這些文獻與學者的論點，卻視而不見，反而企圖欲用一個概念來否決孔子與《周易》的關係，這個概念就是「不占」：

《繫辭》講授占筮的方法並大事宣揚占筮的作用，而先秦儒家則反對占卜，從孔子到荀子，認為「善學易者不占」。《繫辭》重視占筮的特點，則正與齊地風尚有密切的關係。

《易》主占筮之事，依孔子的思想觀念來看，是屬於「怪

力亂神」之列。孔子的「不占」的態度一直延續到荀子，其思想理路是十分明確的。<sup>①①</sup>

把「不占」理解為反對占卜、視占卜為怪力亂神，似乎是可以撇清孔子、荀子與《周易》的關係，但不知是真的不瞭解，還是刻意地予以曲解，「不占」果真是「反對占卜」或視「易占」為「怪力亂神」<sup>①②</sup>嗎！《荀子·大略》說：「善為《詩》者不說，善為《易》者不占，善為《禮》者不相，其心同也」，此處《詩》、《易》、《禮》並舉，亦為儒家典籍之一證。而「不說」、「不占」、「不相」，是表示對《詩》、《易》、《禮》最好的學習，是不要將之限定在「說」、「占」、「相」的功能上，〈大略〉又說：「以賢易不肖，不待卜而後知吉」，「不占」即是「不待卜」，「不」非否定，而是心境的超越，意即遮撥掉對「占」的執著，也就是帛書《要》說的「我觀其德義」；《左傳》的「聖人不煩卜筮」<sup>①③</sup>、管輅的「善《易》者不論《易》」<sup>①④</sup>，皆在申明此一意旨，意即：《易》之本義，乃在於使人知命、立命，能通達於命理之本旨，則在實有層上，可謂是精善於《易》的，如此則在作用層上，何須執著於言說層次上的《易》呢！遮撥對名相之《易》的執著，絕非意謂著反對《易》。《老子》不也說：「善行無轍跡，善言無瑕謫，善數不用籌策。」（二十七章）《管子·白心》亦曰：「不日不月，而事以從；不卜不筮，而謹知吉凶。」唐尹知章注之云：「但循道而往，不計日月，事已從而成也。順道則吉，違道則凶，豈須卜筮而知乎？」<sup>①⑤</sup>劉基〈司馬季主論卜〉一文於此中義理更是深層抉發，其文云：

東陵侯既廢，過司馬季主而卜焉。季主曰：「君侯何卜也？」東陵侯曰：「久臥者思起，久蟄者思啟，久懣者思嚏。吾聞之：『畜極則洩，閤極則達，熱極則風，壅極則通。一冬一春，靡屈不伸；一起一伏，無往不復。』僕竊有疑，願受教焉。」季主曰：「若是，則君侯已喻之矣，又何卜為？」東陵侯曰：「僕未究其奧也，願先生卒教之。」季主乃言曰：「嗚呼！天道何親？惟德之親。鬼神何靈？因人而靈。夫蓍，枯草也；龜，枯骨也；物也。人，靈於物者也，何不自聽而聽於物乎！且君侯何不思昔者也？有昔者必有今日。是故碎瓦頽垣，昔日之歌樓舞館也；荒榛斷梗，昔日之瓊蕤玉樹也；露蠶風蟬，昔日之鳳笙龍笛也；鬼燐螢火，昔日之金釭華燭也；秋荼春薺，昔日之象白駝峰也；丹楓白荻，昔日之蜀錦齊紈也。昔日之所無，今日有之不為過；昔日之所有，今日無之不為不足。是故一晝一夜，華開者謝；一秋一春，物故者新。激湍之下，必有深潭；高丘之下，必有浚谷。君侯亦知之矣，何以卜為！」<sup>①66</sup>

「若是，則君侯已知之矣，何以卜為！」「卜」是為了要通曉安身立命之道，今既已「知之矣」，則可不待於卜，故而，學《易》之本義，乃在於帛書《要》所說的：

子贛曰：夫子亦信其筮乎？子曰：吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從其多者而已矣。子曰：《易》，我后（後）其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數

而達乎德，又仁守而義行之耳。贊而不達乎數，則其為之巫。數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。……吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也，仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎。……不卜不筮，而知吉與凶，順于天地之心，此胃（謂）《易》道。<sup>①67</sup>

「君子德行焉求福、仁義焉求吉」，正透顯著「不占」的意涵，意指著人應該從「德行」與「仁義」中去「求福求吉」，即在日常的道德實踐中篤實踐履，「仁守而義行之」，而非從「祭祀」中去「求福」、藉「卜筮」以「求吉」。孔子、荀子是反對「怪力亂神」，但其並未視《易》為「怪力亂神」，他們反而在《易經》的占筮基礎上，注入了生命哲理與處事智慧的源頭活水，此正是《周易》之所以能成為儒家經典的關鍵所在，也是儒者與史巫最扼要性的區別；史巫二者，或「贊而不達乎數」，或「數而不達於德」，雖「智及之」，卻不能「仁守義行之」，故而是屬於「鄉之而未也，好之而非也」之類。孔子「善占」，《要》篇言其「百占而七十當」，荀子亦精熟於占筮<sup>①68</sup>，而「不待於占」，此正表示其深熟於《易》，而非反對《易》，通曉此義，就不會如此說了：「自孔子至荀子，儒家強調『善為易者不占』，所以對易學不感興趣」、「子曰：『不占而已矣！』……表明孔子對於卜筮的不信任態度。……儒家解易的基本特點：既不相信卜筮，也不把《周易》看成一部講天道的著作。」<sup>①69</sup>「喜《易》」而「不占」，絕非「不相信卜筮」，它反而是在占筮的基礎上，作一種超越意義的探求，而因著此種終極關懷義的探求，才產生

了《易傳》。因而，「不占」，乃意謂著其對《周易》的通透性理解，並將《周易》義理內在化於真實生命之中；否則，若只停留在「占」的層次，則與「史巫」無異。道家易學論者在立論之時，或是基於不知的誤解，或是出於刻意的曲解，都導致了「《易傳》是道家易學」立論的偏頗性。

## 六、結語

在《易學史》上，並沒有所謂的「道家易學」，反倒是有一系可以稱之為「道教易學」者，只不過此一系脈道家易學論者並未加以著墨，況且此系也不宜稱之為「道家易學」。朱伯崑先生歸納西漢學者解《易》的三個傾向，其第三個即是「以道家黃老之學解釋《周易》，或者說，將易學同黃老學說結合起來，講陰陽變易學說。」<sup>⑩</sup>此一系統是以魏伯陽《周易參同契》為宗，會通邵雍的「先天之學」，來進行內丹功理功法修練的闡發，這是道教易學之系脈，但其學說並不是在詮解《周易》，而是一種「引《易》以為用」，亦即是他們是在《易傳》既有的基礎上，作一個新方向的抉發；而當其在形構一個新的思想體系時，他們並沒有去質疑：「《易傳》是儒家的，還是道家的？」因為《易傳》雖是儒家經典，並不妨礙他們隨時挹取，它，已成為文化中的共命慧。

《莊子·天下》篇云：「其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之，其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」〈天運〉篇又言：「丘治《詩》、《書》、《禮》、

《樂》、《易》、《春秋》」，這是儒家「六經」最早的記載，且是出於道家的《莊子》；其後，司馬遷踵繼此說，而云：「《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。」<sup>①⑦</sup>如果《易傳》是道家易學，則〈天下〉、〈天運〉的作者與史遷皆不會如此記載，而其文義如此瞭然，實不必作如下的扭曲：

《莊子》兩篇的作者見儒家也治《周易》，遂不顧儒家原有的將易學從屬於《禮》學的傳統，假託孔子而將《周易》提昇到《詩》、《禮》的系列，杜撰出“六經”的名目。<sup>①⑧</sup>

《莊子·天下》篇是一篇討論先秦思想的重要文獻，其對一些先秦思想家的評斷，大體皆中肯而允當，勞思光先生言此篇「情形獨特，本身復甚重要，……因此篇乃全書之後序或附錄，且為唯一可用之道家批評各派之材料，其言固非莊子之言，然大旨不離莊子之立場，則無所疑。」<sup>①⑨</sup>如其「杜撰出“六經”的名目」，則其對老聃、莊周等人學說思想的評斷，是否亦復不可信！至於，《易》占原本從屬於《禮》，固然非錯，但道家易學論者卻只知其一，而不知其二，蓋《易》之所以能成為一門有系統性的易學，甚而成為經學之一，是《易傳》使之然也；而不論是「六經」，抑或是「五經」，除了排列次序不同外，《周易》之作為儒家經典，可謂是史不絕書，對於這個流傳二千餘年的傳統論點，想要在不疑處有疑，確非易事，道家易學論者也深知其艱難性：「要證明《易傳》不是儒家作品，而是道家著作並使之為學界所接受，其難度比認為《易傳》非孔子作要大得多，其衝擊力



也要大得多。」<sup>①④</sup>雖然預估衝擊力會很大，不過道家易學論者還是自信滿滿：「書中所展示的論點，不僅打破了學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說。」<sup>①⑤</sup>學界公認的看法真的被打破了嘛？「舊說」真的被推翻了嗎？可能未必，除非未來能有更嶄新的文獻出土，以堪佐證，否則「《易傳》非儒家易學，是道家易學」的論定，可能尚有一段極其漫長的路要走，而以目前的研究而言，若借用荀子的「解蔽」來說，立論者在論證過程中，動不動就喜歡貼上「道家專利標籤」的「蔽」可能需要先「解」，其次是消解那股道家思想長期被「淹沒」或「忽略」的悲情。

---

① 朱自清：《經常常談》（臺北：華聯出版社，1973年），頁13。

② 戴君仁：《談易》（臺北：開明書店，1961年），頁18、28。

附註：此二段引文中，《論語》、《易傳》之書名號皆為筆者所加，以求體例一致。下文亦有類似情形，筆者略作標點符號之更動，諸如：《繫辭傳》等統一用書名號、「易學」之「易」統一不加標點等。

③ 馮友蘭著，涂又光譯：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1985年），頁198。

④ 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：藍燈文化事業公司，1989年），頁464。

⑤ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷）（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），頁45、62。

⑥ 劉節：〈易象和魯春秋〉，收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第2輯（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁36。

- ⑦ 高亨：《周易大傳今注》（山東：齊魯書社，1998年），頁6。
- ⑧ 李鏡池：《周易探原》（北京：中華書局，1978年），頁359、340、310。
- ⑨ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁49。
- ⑩ 朱自清：《經典常談》，頁15。
- ⑪ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，收入顧頡剛編：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業公司，1987年），第三冊，頁94。
- ⑫ 勞思光：《中國哲學史》（二）（臺北：三民書局，1981年），頁101。
- ⑬ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁58～59。
- ⑭ 李鏡池：《周易探原》，頁359。
- ⑮ 〔宋〕歐陽修：《易童子問》，收入《歐陽修全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁169。
- ⑯ 高亨：《周易大傳今注》，頁6。
- ⑰ 馮友蘭：〈易傳的哲學思想〉，《中國哲學史論文二集》（上海：上海人民出版社，1962年），頁67。
- ⑱ 戴君仁：《談易》，頁26～28。
- ⑲ 李鏡池：《周易探原》，頁308～326。
- ⑳ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁48～63。
- ㉑ 黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁224。
- ㉒ 金德建：〈《中庸》思想和《易》理的關係〉，《先秦諸子雜考》（開封：中州書畫社，1982年），頁171-175。張岱年：〈論《易大傳》的著作年代與哲學思想〉，收入中國哲學編輯部編：《中國哲學》第1輯（北京：三聯書店，1979年），頁124-125。金景芳：〈關於《周易》的作者問題〉，收入劉大鈞主編：《周易研究》第1期（山東：山東大學周易研究中心，1988年），頁3。

- ②③ 李學勤：《周易經傳溯源》（高雄：麗文文化事業公司，1995年），頁129～130。
- ②④ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年），頁10。
- ②⑤ 為文反對「《易傳》是道家易學」的學者有：呂紹綱、廖名春、李存山、趙儷生、周桂鈿……等諸位先生。
- ②⑥ 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁1。
- ②⑦ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第12輯（北京：三聯書店，1998年），頁10。
- ②⑧ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁90～91。
- ②⑨ 同前註，頁128。
- ③⑩ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁10。
- ③⑪ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁297。
- ③⑫ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁29。
- ③⑬ 同前註，頁28。
- ③⑭ 同前註，頁16、2。
- ③⑮ 同前註，頁17。
- ③⑯ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第12輯，頁31。
- ③⑰ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁46。
- ③⑱ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁18。
- ③⑲ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁346～347。
- ④⑩ 同前註，頁179。
- ④⑪ 〔漢〕劉向集錄：〈齊四·齊宣王見顏觸〉，《戰國策》（臺北：河洛圖書出版社，1982年），頁409～410。

- ④② 「共命慧」乃方東美先生的概念，參見方東美：《哲學三慧》（臺北：三民書局，1978年），頁3。
- ④③ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983年），頁70。
- ④④ 《荀子·解蔽》云：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」，〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁420。
- ④⑤ 《莊子·人間世》云：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。」見〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁155。
- ④⑥ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（第一卷）（臺北：學生書局，1986年），頁402。
- ④⑦ 王葆玟：〈帛書《繫辭》與戰國秦漢道家易學〉，《道家文化研究》第三輯（上海：上海古籍出版社，1994年），頁86。
- ④⑧ 同前註，頁86~87。
- ④⑨ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁45。
- ⑤① 〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁533。
- ⑤② 張雙棣等注譯：《呂氏春秋譯註·召類》（北京：北京大學出版社，2000年），頁705。
- ⑤③ 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979年），頁2346。
- ⑤④ 同前註，頁2419。

- ⑤④ 此段引文依《史記·蔡澤傳》，《戰國策·秦策三》無「聖人曰」至「於如浮雲」句，也無「《易》曰」以下那段話，頁2422～2424。
- ⑤⑤ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁44。
- ⑤⑥ 《新校本史記三家注·太史公自序》，頁3288～3289。。
- ⑤⑦ 楊家駱：《史記識語》，收錄於《新校本史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979年），頁3。
- ⑤⑧ 劉大杰：《中國文學發展史》（臺北：華正書局，2001年），頁308。
- ⑤⑨ 《新校本史記三家注》，頁3295。
- ⑥⑩ 同前註，頁3296。
- ⑥⑪ 同前註。
- ⑥⑫ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁28。
- ⑥⑬ 《新校本史記三家注·日者列傳》，頁3221。
- ⑥⑭ 司馬季主曰：「述而不作，君子義也。」同前註，頁3218。
- ⑥⑮ 同前註，頁3217。
- ⑥⑯ 同前註，頁3219。
- ⑥⑰ 同前註，頁3220。
- ⑥⑱ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：〈王貢兩龔鮑傳〉，《新校本漢書》（臺北，鼎文書局，1979年），頁3056。
- ⑥⑲ 〔晉〕常璩：《二十五別史·華陽國志》（山東：齊魯書社，2000年），卷十上，頁129。
- ⑦⑩ 《新校本漢書·揚雄傳》，頁3583。
- ⑦⑪ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁29。
- ⑦⑫ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁44。

- ⑦③ 伍子胥曰：「句踐賢君，種、蠡良臣。」見《史記·越王句踐世家》，頁1741。
- ⑦④ 〔周〕左丘明撰，〔三國〕韋昭注：《國語·越語下》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁644~645。
- ⑦⑤ 張永雋：〈二程先生「闢佛說」合議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第5期（1982年），頁204~205。
- ⑦⑥ 《漢書·藝文志》，頁1703。
- ⑦⑦ 李學勤：《周易經傳溯源》，頁264。
- ⑦⑧ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁346。
- ⑦⑨ 李學勤：《周易經傳溯源》，頁159。
- ⑧① 范文瀾等著：《中國通史》（北京：人民出版社，1994年），第2冊，頁167。
- ⑧① 徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1976年），卷二，頁200。
- ⑧② 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁44。
- ⑧③ 《三國志·魏書·王毋丘諸葛鄧鍾會傳》中裴注引何劭《王弼傳》曰：「弼幼而察惠，年十餘，好老氏，通辯能言。父業，為尚書郎。時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：『夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恒言無，所不足。』」〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注：《新校本三國志附索引》（臺北：鼎文書局，1979年），頁795。
- ⑧④ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁3、34。
- ⑧⑤ 〔晉〕葛洪著，何淑貞校注：《新編抱朴子·外篇》（臺北：國

立編譯館，2002 年），頁 1004。

- ⑧⑥ 《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），第 3 冊，第 23 卷，子部·雜家類一，頁 4。
- ⑧⑦ 陳榮捷：〈戰國道家〉，《歷史語言研究所集刊》第 44 本第 3 分（臺北：中央研究院，1972 年 10 月），頁 481。
- ⑧⑧ 語見《後漢書·班彪列傳》附〈班固列傳〉，〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注：《新校本後漢書並附編 13 種》（臺北：鼎文書局，1979 年），頁 1331。
- ⑧⑨ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 1。
- ⑧⑩ 陳鼓應云：「《老子》與《易傳》並非兩種不同的辯證思想體系，而屬同一個思想脈絡的不同發展。辯證思維著重對反概念的對立與統一，陰陽與剛柔其實只是反映著同一個辯證思維的不同側面。簡言之，中國古代實際上並沒有二種不同的辯證思維體系。」見陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，《人文學報》第 20、21 期合刊（臺灣：中央大學文學院，2000 年 6 月），頁 42。
- ⑨① 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 297。
- ⑨② 同前註，頁 90～91。
- ⑨③ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建·自序》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 4。
- ⑨④ 王邦雄：《老子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1980 年），頁 14～15。
- ⑨⑤ 參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 22。
- ⑨⑥ 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1981 年影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷 9，頁 10-11，總頁 186～187。
- ⑨⑦ 朱伯崑：《易學哲學史·前言》（第一卷），頁 4。

- ⑨⑧ 同前註，頁 90~91。
- ⑨⑨ 「作用地保存」為牟宗三先生提出的概念，參見《中國哲學十九講》，頁 134。
- ⑩⑩ 朱伯崑：《易學哲學史·前言》（第一卷），頁 4。
- ⑩⑪ 呂紹綱：〈《易大傳》與《老子》是兩個根本不同的思想體系——兼與陳鼓應先生商榷〉，《哲學研究》，1989 年第 8 期，頁 27。
- ⑩⑫ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 2、16。
- ⑩⑬ 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版事業公司，1978 年），頁 48。
- ⑩⑭ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 8。
- ⑩⑮ 《新校本史記三家注》，《集解》引劉向《別錄》，頁 2348。
- ⑩⑯ 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年），頁 24。
- ⑩⑰ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 106。
- ⑩⑱ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 155~156。
- ⑩⑲ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 62。
- ⑩⑳ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1981 年影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷 45〈昭公十二年〉，頁 33、32，總頁 793、792。
- ⑩㉑ 李鏡池：《周易探原》，頁 308~309。
- ⑩㉒ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 105。
- ⑩㉓ 勞思光：《中國哲學史》（一），頁 6。
- ⑩㉔ 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 417~425。



- ⑪⑤ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 71。
- ⑪⑥ 參見歐陽修：《歐陽修全集·易童子問》，頁 169。
- ⑪⑦ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 16、18。
- ⑪⑧ 同前註，頁 11、17、22、18~19。
- ⑪⑨ 同前註，頁 12、20。
- ⑫⑩ 同前註，頁 22。
- ⑫⑪ 此段引文合《周易》孔穎達《疏》引熊氏之說與賈公彥《疏》而成。
- ⑫⑫ 此處為節引，參見陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 16。
- ⑫⑬ 同前註，頁 20。
- ⑫⑭ 《新校本史記三家注史記·老子韓非列傳》，頁 2139。
- ⑫⑮ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 2。王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」——道家經典的系統性及其流變〉，頁 40。另王博的《老子思想的史官特色》一書中，雖有討論到「《老子》與《易經》」的關係，然其所論述者乃是《老子》與《易經》思想的交集疊合，非謂老子研習過《易經》。參王博：《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1983 年）頁 65~72。
- ⑫⑯ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 230。
- ⑫⑰ 陳榮捷：〈戰國道家〉，《歷史語言研究所集刊》第 44 本第 3 分（1972 年 10 月），頁 470。
- ⑫⑱ 《新校本史記三家注·儒林傳·索隱》，頁 3123，「雖微妙難通，然」六字據黃善夫本及殿本增補。
- ⑫⑲ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 227、229、254。
- ⑫⑳ 「虛擬實境」（simulating）乃是電腦多媒體的術語，意為以電腦即時模擬的方法，製造出一個虛擬的世界，與人類本有的視覺、聽覺、觸覺、嗅覺等產生互動，讓操作者感覺如置身於真實環境

中一般。

- ⑬① 新校本漢書》，頁 3585。
- ⑬② 〔元〕趙道一編修《仙鑒·後集》，收入《仙鑒》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993 年）卷三：「天尊化于天上，主宰萬物，若世人之父也。世尊化于世上，勸人以善，若世人之母也。儒典行於世間，若世人之兄長也。舉世人如嬰兒焉，但識其母，不知其父兄之尊，故知道者少，重儒者寡，不足怪也。」（見第 3 冊，卷 3〈王奉仙〉，頁 14a~b，總頁 2189~2190。）《雲笈七籤》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年影印文淵閣《四庫全書》本），第 1061 冊，卷 116〈王奉仙〉，頁 12a~15b，總頁 358~359，亦載此文，云：「尊儒者寡」（頁 14a，總頁 359），文字稍異。
- ⑬③ 以《老》學為例，據唐君毅先生的考察，老子之學從韓非解老，到王弼註老，其間已歷五變。另嚴靈峰先生之〈王弼以前老學傳授考〉，其中援引四史與先秦、漢、魏諸子之書，自關尹以下到王弼，共輯得一百七十餘人。又嚴氏所輯《老列莊三子知見書目》，共收老子專著一千一百七十餘種，論說八百七十餘篇。凡此皆可顯示道家思想的傳衍一直綿延不斷。
- ⑬④ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 10。
- ⑬⑤ 〔宋〕朱熹：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986 年），頁 2998、3266。
- ⑬⑥ 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981 年），頁 398。
- ⑬⑦ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 42。
- ⑬⑧ 陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1970 年），頁 61。

- ⑬⑨ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 4～5。
- ⑭⑩ 同前註，頁 8。
- ⑭⑪ 同前註，頁 23～26。
- ⑭⑫ 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版事業公司，1986 年），頁 46。
- ⑭⑬ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 22。
- ⑭⑭ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 179。
- ⑭⑮ 見〈編者寄言〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 12 輯，頁 1。該文未署作者，陳鼓應教授為該刊之主編，推論當係其著作。
- ⑭⑯ 同前註，頁 2。
- ⑭⑰ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 129。
- ⑭⑱ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 30。
- ⑭⑲ 《新校本史記三家注·老子韓非列傳》，頁 2156。
- ⑭⑳ 史華慈：〈黃老學說：宋鉉和慎到論評〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》（上海：上海古籍出版，1994 年），第 4 輯，頁 128～146。
- ⑭㉑ 陳政揚：〈《黃帝四經》與《老子》治道之異同〉，《鵝湖月刊》第 324 期（2002 年 6 月），頁 36。
- ⑭㉒ 相關的研究有：曾為惠《申韓之學本於黃老，卻與老子學術思想背道而馳》，《孔孟月刊》32 卷 11 期（總 383 期）（1994 年 7 月），頁 23-29；汪惠敏《老子與黃老一轉變中的道家思想》，《輔仁學誌》18 期（1989 年 6 月），頁 149-163；王光前：〈道家、黃老書、儒法之爭〉，《農專學報》23 期，（1982 年 5 月），頁 173-178；周旻秋：〈「黃帝四經」與「老子」道論、政治思想之比較〉，《輔大中研所學刊》7 期，（1997 年 6 月），

頁 155~167。

- ⑮ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 234。
- ⑯ 同前註，頁 60~62。
- ⑰ 同前註，頁 309、227、159。
- ⑱ 儒家之成一家，似為較早，《韓非子·顯學》已有「世之顯學，儒、墨也。」《莊子》的〈天運〉與〈天下〉二篇，已將後世所稱的「六經」並列，另《荀子·勸學》亦有儒家經籍之記載，其云：「始乎誦經，終乎讀《禮》。」而「道家」之被稱為家，最早之文獻記載是《史記·陳丞相世家》。
- ⑲ 陸德明云：「學易：如字。魯讀『易』為『亦』，今從古。」  
〔唐〕陸德明：《經典釋文》（臺北：漢京文化事業公司，1980 年），卷 24〈論語音義〉，頁 351。有些學者即據此而否定孔子與《周易》之關係，細究其實，《魯論》雖有異文，尚有《齊論》、《古論》可資佐證，至多是兼存異說，而在版本上，則《古論》為早，可參見李學勤：《周易經傳溯源》，頁 64-82。
- ⑳ 鄧球柏：《帛書周易校釋（增訂本）》（湖南：湖南出版社，1996 年），頁 480。
- ㉑ 邢文：《帛書周易研究》（北京：人民出版社，1997 年），頁 228。
- ㉒ 黃慶萱：《周易縱橫談》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 156。
- ㉓ 前則見陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 129。後則見〈先秦道家易學發微〉，頁 8。
- ㉔ 陳鼓應〈先秦道家易學發微〉一文中云：「《易》主占筮之事，依孔子的思想觀念來看，是屬於“怪力亂神”之列。」此是對孔子的誤解，見頁 8。

- ①63 《左傳·哀公十八年》載：「巴人伐楚，圍鄢。初，右司馬子國之卜也，觀瞻曰：『如志。』」故命之。及巴師至，將卜帥。王曰：「寧如志，何卜焉？」使帥師而行。請承，王曰：「寢尹、工尹勤先君者也。」三月，楚公孫寧、吳由于、薳固敗巴師于鄢，故封子國於析。君子曰：「惠王知志。夏書曰：『官占唯能蔽志，昆命于元龜』，其是之謂乎！志曰：『聖人不煩卜筮』，惠王其有焉。」，頁 1047。
- ①64 〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注：《新校本三國志·魏書·方技傳》（臺北：鼎文書局，1979 年），裴《注》引《輅別傳》載管輅之言曰「善易者不論易」，頁 821。
- ①65 〔唐〕尹知章注，〔清〕戴望校正：《管子校正》（臺北：世界書局，1981 年）楊家駱主編增訂中國學術名著第 1 輯，增補中國思想名著第 13 冊，《管子商君書》，頁 225。
- ①66 〔明〕劉基：《誠意伯文集》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年）四部叢刊初編集部，卷三，頁 115。
- ①67 鄧球柏：《帛書周易校釋（增訂本）》，頁 481、484。
- ①68 《荀子·禮論》云：「卜筮視日，齋戒修塗，几筵饋薦告祝，如或饗之。」頁 396。
- ①69 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 180、299～300。
- ①70 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 129。
- ①71 《新校本史記三家注·太史公自序》，頁 3297。
- ①72 王葆玆：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁 37～38。
- ①73 勞思光：《中國哲學史》第一冊，頁 201～228。
- ①74 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁 v。
- ①75 同前註，頁 i。



## 貳、從「易學」義涵檢視 「道家易學」譜系

### 一、前言

《易傳》一書，自秦漢以來皆被視為儒家的經典，如《禮記·經解篇》云：「溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；莊敬恭儉，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。」司馬談《論六家要旨》亦曰：「夫儒者以六藝為法，六藝經傳以千萬數。」史遷著《史記》，「六藝」之名更是連篇累牘。《漢書·藝文志》也說儒家「游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼。」諸凡此類記載，可謂史不絕書。而在儒家經學史的發展中，從六經衍進為十三經，《易》皆臚列其中，前哲與時賢至多也僅認為：《十翼》非孔子所作，卻並不否定《易傳》是儒家的經籍。

然而，道家易學論者並不如此認為，他們試圖對「《易傳》是儒家易學」的傳統說法作顛覆性的轉向，而提出了：《易傳》「與儒家的關係可說是微乎其微！」①、「《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家。」②、「戰國中後期所形成的《易傳》，其主要哲學內涵是屬於道家學派的，或可稱之為『道家別派』。」③道家易學論者何以能逆向操作，得出了與古往今來如許多易學學者們迥然不同的結論，其論述是非常全面的，約略可

從五個方面言之：

（一）「《易傳》道家主幹說」：道家易學論者把天道觀、自然哲學、由天道推演人道的思維模式、事物矛盾對立發展變化的辯證思想等，定位為「《易傳》哲學思想中的主要結構」<sup>④</sup>，進而探本溯源，推定它們皆「淵源於道家」，由之而建立了「道家主幹說」<sup>⑤</sup>之說法。

（二）《易傳》以道家基本觀念建立其哲學體系：道家易學論者費了很大的苦心，爬梳搜剔《彖傳》、《繫辭傳》、《文言傳》等重要概念或命題，並將之與《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子·白心》等篇作一比對，而尋究出其與道家思想間「一脈相承」的繼承關係，由之而提出：《易傳》中許多重要概念皆淵源自於道家、「《易傳》以道家基本觀念建立其哲學體系」<sup>⑥</sup>。

（三）《易傳》甚多學說思想皆淵源自「道家」：諸如：萬物起源說、陰陽氣化論、剛柔相濟說、宇宙觀、尚陽思想……等，其若非祖自《老》、《莊》，即是源於稷下。

（四）《易傳》與戰國中、後期主流顯學的齊稷下、楚黃老關係至為密切：道家易學論者在編纂成籍的年代與地域上，一方面推定《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》等皆成於戰國中、後期，一方面則大力強調這時候道家思想乃是一枝獨秀的主流顯學，從而提出《易傳》與齊學、楚學關係密切，並進一步推論：其必是南方楚地莊子學派的人遊於稷下之作。

（五）戰國、秦、漢間，道家有一個鮮明的傳《易》譜系，儒家則無；且在先秦時期，「道家已以《易》、《老》並列，而先秦儒者卻未以《詩》、《書》等經書與《周易》並列」<sup>⑦</sup>；故



而，道家易學才是「戰國、秦、漢易學的主流」⑧。

道家易學論者經由上述這些理論支點，推導出「《易傳》是道家易學」的新主張；故而，想要釐清《易傳》是否真是道家的易學，則不得不對上述之論點，逐一仔細考察，本文擬以第五項為討論之主軸，首先尋繹道家易學論者筆下的道家易學譜系，再用語義類析的方法，尋理其「易學」一詞的多重義涵，釐析此條「道家易學」譜系是否具有系脈之連貫性，由之以勘定其論據的有效性問題。

## 二、道家易學論者所構畫的「道家易學」譜系

依道家易學論者的陳述，先秦道家傳《易》當自老子始，老子「研習《歸藏》」，莊子踵繼其後，以陰陽解《易》，其後繼起的道家易學家有：范蠡、顏闕、司馬季主、楊何、司馬談、孟喜、焦贛、淮南九師、嚴遵、揚雄、虞翻……等人。為了便於說解，下文依照其說法，將這些所謂的「道家易學家」，逐次列述於後：

1、老子：「先秦易學的重要一支當是老子道家易學，……到了老子，易學纔得獲得實質性的突破」，老子研習的是「《歸藏》」，並且「引《易》入道」，「把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成為其哲學體系建構中的重要的方法論」⑨；老子在易學上的成就有三個方面：（1）、道論：老子的道論「是第一次系統地將先秦易學納入哲學領域，提升到形上的層次」。（2）、陰陽學說：「老子通過對《歸藏》『坤乾』的排列順序及《泰卦》䷊卦象的觀察思考後提出了『萬物負陰而抱陽，沖氣以

為和』的哲學命題」。(3)、設計出《易》「初一上一通一初」的爻題<sup>⑩</sup>。

2、莊子：莊子「習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近」，他在易學上，「繼承了老子以陰陽說詮解《易》、範疇《易》的傳統」，而提出了「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉」的學說，並以此「陰陽交通說《泰卦》、又以雌雄相感論《咸卦》」<sup>⑪</sup>。故而其是「在老子的易學範式基礎上，又拓闡了更為明確乃至嶄新的理論範疇。我們今天所見到的《易傳》，其實就凝結有許多莊子的易學領悟。」<sup>⑫</sup>

3、范蠡：范蠡是「由老學過渡到戰國黃老之學的關鍵人物」，亦即是「黃老之學的先驅者」，他「首次使用『剛柔』的複合詞，在剛柔相濟中也提出了『強索者不祥』的警戒之方」，並且「十分重視掌握時機」<sup>⑬</sup>；王葆玟先生因之推斷「《范蠡》作者也是『黃老易』的系統的傳習者」<sup>⑭</sup>。

4、顏闕：《戰國策》中即有顏闕與齊宣王說《易》的記載，他「先引《易》說，又證之以《老子》，可見也是屬道家易學一系的。」<sup>⑮</sup>王葆玟先生亦云：顏闕「在引《易》之後，又引《老子》，這種援引方式可證明《易》、《老》曾並列為戰國時期齊國道家的經典。」<sup>⑯</sup>

5、司馬季主：「《史記·日者列傳》所介紹的司馬季主，是一位兼通黃、老、《莊》、《易》的人物，《傳》中所載的他的言論提到卜筮和《易》中的法象，也引述了《老子》所說的『上

德不德，是以有德』和《莊子》所說的『君子之道』，褚少孫所補的文字還說他『通《易經》，術黃帝、老子』，因而司馬季主可說是當時道家易學的集大成者。」<sup>①⑦</sup>

6、楊何：漢初道家易學有兩條發展線索，自田何，經楊何，到司馬談，乃是其中一條，陳鼓應先生云：「自文景至武帝前期，就道家系統的易學傳承譜系而言，自田何至楊何，為漢初易學傳承的關鍵人物群，《漢書·儒林傳》則說：『要言《易》者，本於楊何之家。』。而楊何正是漢初最著名的黃老道家司馬談的老師，……司馬談之成為黃老道家，楊何的影響也可能是重要原因之一。因此，無論從田何至楊何，還是從司馬季主到淮南九師，都可以看出道家易學在漢初的盛況。」<sup>①⑧</sup>

7、司馬談：《史記·太史公自序》載司馬談「習天官於唐都，受《易》於楊何，習道論於黃子」，故而他是「漢初最著名的黃老道家」，也是「道家易學家」。

8、孟喜、焦贛：「孟喜與焦贛，習慣上列為儒家，實際上二人均得隱士之說，孟喜得《易》家候陰陽災變書，宣帝聞喜改師法，遂不用喜。所謂改師法，即由儒家易改為道家易。孟喜的卦氣說實屬道家而非儒家。」<sup>①⑨</sup>

9、淮南九師：從司馬季主到淮南九師，是漢初道家易學發展的另一條線索。「《漢書·藝文志·六藝略》著錄了《淮南道訓》二篇，為淮南王劉安門下的九位易學家所撰，玩味『道訓』之名，可以推測這九位學者可能是道家易學老子一派的成員。」

10、嚴遵、揚雄：「漢唐時期，道家易有兩系三支。所謂兩系，即道家系（或稱黃老系）與道教系。……道家系（黃老）在西漢有司馬季主、《淮南道論》（九師說）、嚴遵和揚雄。」<sup>②①</sup>

11、虞翻：「虞翻易學集漢象數易之大成，其實他屬道家易而非儒家。他自謂『與道士遇』，道士布六爻，他吞了三爻，『道士言《易》道在天，三爻足矣』。虞翻易源於孟喜和魏伯陽，其《易》注言不及仁義而廣引《老子》，此即是明證。」<sup>②②</sup>

上列的這些人物，是道家易學論者所稱之戰國、秦、漢的「道家易學家」，這是從人物譜系方面來彙整的。另外，如果從學術方面來彙整，也可以依據道家易學論者所言，描摹出一個易學的譜系：在老子易學、莊子易學之後，「北方道家尊崇『黃老易』的系統，一般不注重於研習《莊子》；南方道家尊崇『莊老易』的系統，對《黃帝經》的重視遠遜於北方道家。」<sup>②③</sup>道家易學在此階段完成的是「引道入《易》」。而此時期，陰陽家的思想「是道家的一個支系」，其學說的興茂發展，「也連帶著壯大了黃老道家易學陣容」<sup>②④</sup>；漢唐時期，道家易分為兩系三支：道家系、道教系、隱士易。魏晉時期的玄學易，亦「實為道家易。著名者計有：何晏（《周易解》）、王弼（《易注》）、向秀（《周易義》）、韓康伯（《繫辭注》）等。」<sup>②⑤</sup>

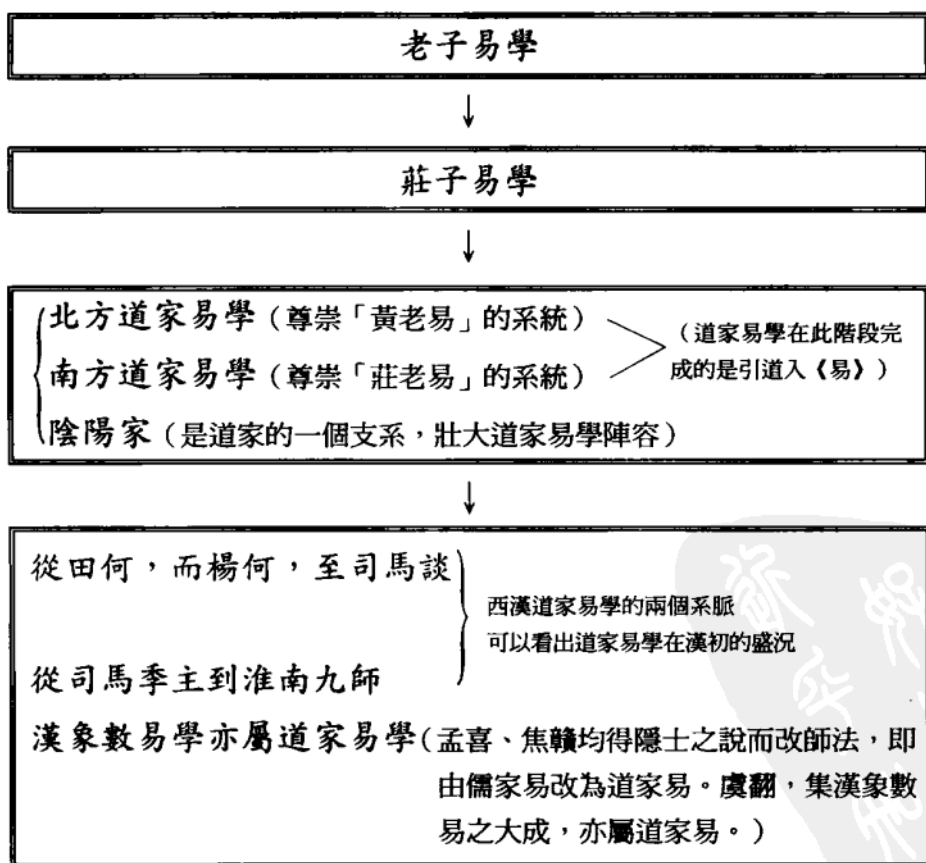
依據道家易學論者的描述，約略可以繪製二個譜系表如下：

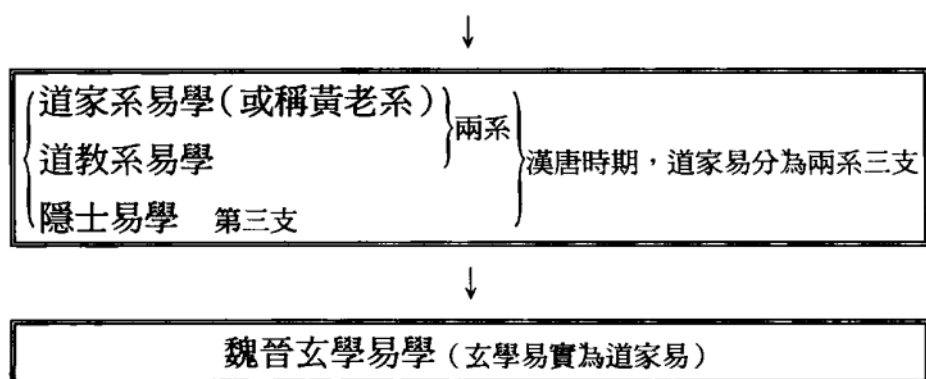
### 1、「道家易學家」譜系：

老子（先秦易學的重要一支當是老子道家易學）——鯀子（莊子繼承了老

子以陰陽說詮解《易》、範疇《易》的傳統)——范蠡(「黃老易」系統的傳習者)——顏闕(屬道家易學一系)——司煇季主(當時道家易學的集大成者)——楊何(司馬談之成為黃老道家，楊何的影響是重要原因之一)——司煇談(漢初最著名的黃老道家與道家易學家)——孟喜、焦贛(得隱士之說而改師法，即由儒家易改為道家易)——楚南九蒨(道家易學老子一派的成員)——嚴遵——揚雄——虞翻(集漢象數易之大成，屬道家易)——何嘒、王弼、向秀、韓伯(魏晉時期的玄學易，亦實為道家易。著名者計有：何晏(《周易解》)、王弼(《易注》)、向秀(《周易義》)、韓康伯(《繫辭注》)等。)

## 2、「道家易學」傳承譜系：





這兩個道家易學譜系表，乃是彙整道家易學論者的說法繪製而成，譜系表有助於吾人對「道家易學」之傳衍有一梗概性的認識。道家易學論者依據此譜系，進而認為：戰國秦漢的道家對《周易》「是一直重視的」，相較之下，儒家對《周易》反而是較不重視的；因此，理所當然，「在戰國時代，《周易》主要是道家經典。」<sup>②⑥</sup>《周易》既是道家的經典，《易傳》理當亦為道家所有。

然而，何以古往今來那麼多的學者，沒有人看出有這個譜系存在？是其他學者「安於習見」<sup>②⑦</sup>？抑或是道家易學論者好作「過度的詮釋」？這是有待於進一步加以考察的。

### 三、從「無易無學」到「有易有學」的非「道家易學」

《周易》真的是道家經典嗎？戰國秦漢間，真的有這樣的「道家易學」譜系嗎？如果戰國秦漢間，確實存在有「道家易學」，那麼才能進一步討論《周易》究是儒家的經典？還是道家的經典？而如果此期間，並不真正存在有所謂的「道家易學」，則戰國秦漢間，道家易學是當時的「主流」<sup>②⑧</sup>，乃至於「《周

易》是道家經典」、「《易傳》是道家易學」等類似的主張，將無異於一個海市蜃樓，只是虛幻的假象而已。故而，對是否真有「道家易學」譜系的問題，先作一番考察，將有助於系列問題的釐析。而此問題的探討，首先須要釐清何謂「易學」。

在道家易學論者的論述裡，其實含括了四種「易學」的義涵，而為免章節的篇幅長短過於懸殊，本節將探討前三個，第四個義涵於下一節討論之。

### （一）道家思想與《周易》相合者

《繫辭傳》曰：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。」先秦諸子，無論是道家的老、莊，抑或是陰陽、名、法、墨諸家，其與《周易》，都有著或多或少的關連，亦或是思想上的相合。此種思想相合的現象，大體是由下列數個原因所造成：其一，受到《易經》卦爻辭的影響：《易經》雖為卜筮之書，但其中亦寓含著不少充滿人生智慧的格言與哲理，當時的思想家，有的雖未必耽玩占筮，但卻為這些格言與人生哲理所吸引、啟發；其既受《易經》啟發，自然在思想上與《周易》會有一些相合之處。其二，《易傳》成書於戰國秦漢之際，諸子之學在當時是相互激盪，又相互交流與影響；《易傳》既作於是時，自然不偏於隅見，反而能擷取各家之長，陶鑄融合，成為一部體大思精的「哲學著作，有自己的理論體系，成為戰國時期一大哲學流派」<sup>②</sup>，此類相合，即是《易傳》所受各家思想之影響。其三，諸子之學除名家、陰陽家外，大都是亟欲挽救囂囂的亂世，他們學說主張雖然不同，卻有著一致性的關懷，即都想終結那時代的亂象，恢復社會理序；加上他們都出於同一

個文化背景，故而無論是其使用的概念，亦或是一些思想與人生智慧，也都有著共同的成分，此類共同成素，方東美先生稱之為「共命慧」<sup>③⑩</sup>；而這種思想上的相合現象，黃沛榮先生名之曰「暗合」<sup>③⑪</sup>。「道家易學」譜系中的老子、莊子、范蠡，究其所指，其實只是其思想與周易有一些相合的現象。

1、老子：在「道家易學」譜系中的「老子易學」與「莊子易學」，此中的「易學」，指稱的乃是：《老》、《莊》與《周易》在思想上相合的現象，「老子引《易》入道」，意謂的是老子曾受《易經》的啟發；「老子易學成就中的『道論』」，則是《易傳》所受《老子》之影響；至於「陰陽學說」，則《易傳》承自陰陽家的影響，應該更大於《老子》；「老子研習《歸藏》」，也是由《老子》與《歸藏》因有一些思想上的相合，而引發了聯想；至若「老子設計出《易》『初一上一通一初』的爻題」，則未免穿鑿過度了。

2、莊子：在「莊子易學」中亦然，說「莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近」，大體僅是「想當然耳」之辭；言其「以陰陽交通說《泰卦》、又以雌雄相感論《咸卦》」，只顯示著：《莊子》中的陰陽思想和《周易》有些許的相合。

3、范蠡：《范蠡》一書，久已亡佚，現在欲了解范蠡的思想，大體僅能經由《國語·越語》中的文獻來觀察，其云：

天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。夫聖人隨時以行，是謂守時。……節事者與地。唯地能包萬物以為一，其事不失。生萬物，容畜禽獸，然後受其名而兼其利。美



惡皆成，以養其生。時不至，不可彊生；事不究，不可彊成。自若以處，以度天下，待其來者而正之，因時之所宜而定之。同男女之功，除民之害，以避天殃。田野開闢，府倉實，民眾殷。無曠其眾，以為亂梯。時將有反，事將有閒，必有以知天地之恆制，乃可以有天下之成利。事無閒，時無反，則撫民保教以須之。⑫

文中「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功」、「美惡皆成，以養其生」，此類思想，係因襲於道家的《老》、《莊》；而「聖人隨時以行，是謂守時」、「時不至，不可彊生；事不究，不可彊成」等，則是當時各家所重視的；至如「田野開闢，府倉實，民眾殷。無曠其眾。……事無閒，時無反，則撫民保教以須之」，乃近於孔子「庶之、富之、教之」的為政主張。故而，說范蠡是「『黃老易』系統的傳習者」，並無文獻上的根據，而從其言說的內容來看，他有些思想與《周易》是相合的。

## （二）兼習《易》、《老》者

在談論中引《易》，又引《老》、《莊》者，亦或兼習《周易》與《老》、《莊》者，道家易學論者亦稱之為「道家易學家」，如顏觸之諫齊宣王、司馬季主之與賈誼、宋忠論卜，還有「習天官於唐都，受《易》於楊何，習道論於黃子」的司馬談等。在言談中引《易》，又引《老》、《莊》，大抵僅表示著：其對《易》與《老》、《莊》皆很嫻熟，且認為它們在思想上有些相合，並不足以說其就是「屬道家易學一系」，或說「這種援引方式可證明《易》、《老子》曾並列為戰國時期齊國道家的經

典」。在言談中「引經據典」，以增加言論的說服性，自古已然，此胡自逢先生論之甚詳，其云：

春秋戰國之際，王室式微，諸侯力征，民生凋敝，如水益深，如火益熱！用是諸子百家，紛然並起，加以五伯七侯，爭為長雄，咸欲延攬人才，以為己用，故諸子之言，盈溢天下，雖間有干祿求售，以媚悅當世者，要必言出有據，方可取信於時主，故《荀子·非十二子篇》總論諸子之言，而皆曰：「其持之有故；其言之成理」。蓋無徵不信；重言易行，儒墨之徒，莫不稱道堯舜是也。是其按理陳事，要必有所自出。《易》為六藝之冠冕，義理之淵藪，又當時至通行之書，其引述以為立言之據者固多。<sup>③③</sup>

《易》為六經之首，故「引述以為立言之據者固多」。而《莊子》的表義方式中也有「重言」<sup>③④</sup>，「重言是借重古先聖哲或是當時名人的話，來壓抑時論的」<sup>③⑤</sup>，故其書中有借重孔子、顏回、堯而言者，亦有借許由、老聃而言者；方其借孔子等而為言時，並不能即此而說莊子不是道家，亦或說孔子、顏回就是道家。

借重前賢聖哲的話語，以為自己立論成說的根據，可謂自古已然，除了道家易學論者所列舉者之外，尚有勸諫范睢的蔡澤，他亦使用相類似的表義方式，《史記·范睢蔡澤列傳》載蔡澤勸秦相范睢曰：

然而君之祿位貴盛，私家之富過於三子，而身不退者，恐患之甚於三子，竊為君危之。語曰：「日中則移，月滿則

虧」，物盛則衰，天地之常數也。進退盈縮，與時變化，聖人之常道也。故「國有道則仕，國無道則隱」。聖人曰：「飛龍在天，利見大人」、「不義而富且貴，於我如浮雲」……此皆乘至盛而不返道理，不居卑退處儉約之患也。……《易》曰：「亢龍有悔」，此言上而不能下，信而不能誦，往而不能自返者也，願君孰計之。③⑥

蔡澤勸諫范雎的意旨，和顏觸勸齊宣王一樣，都很鮮明，差別的是前者勸范雎「功遂身退」，而後者則勸宣王「尊德貴士」，他們也都一樣引《易》、引《老子》，在蔡澤的諫言中，則更引了孔子的「國有道則仕，國無道則隱」、「不義而富且貴，於我如浮雲」，這些例子都顯示了：儒、道兼習，思想融通，已是戰國之後一股沛然莫之能禦的潮流。因之在言談中引《易》、引《老子》，亦或引孔子、莊子等，大抵皆應以此種方式來看待，方不致失之片面。

1、顏觸：顏觸和蔡澤，都是屬於「言治亂之事，以干世主」③⑦的「天下雄俊弘辯智士」，擅長於「五帝三代之事，百家之說，吾既知之，眾口之辯，吾皆摧之」③⑧，他們是縱橫家，在思想上是雜採眾家，而不專主於一家。在顏觸的言談內容中，即使沒有像蔡澤一樣，直接援引孔子的話語，但其勸諫齊宣王當個禮賢「貴士」的「明主」，如「堯、舜、禹、湯、周文王」一樣，且冀其崇德務實，莫徒務虛名；當個能「貴士」的國君，才能「無羞亟問，不媿下學」；進而「成其道德，而揚功名於後世」，儒家思想甚為昭然明確。故而因其在引《易》之後，又引《老子》，即為之加冕「道家易學家」、「道家易學的集大成

者」之封號，他們是承受不起的。他們既非「道家易學家」，那麼說：「在戰國時代，《周易》主要是道家經典」，自然亦言過其實了。且如果僅因引《易》，又引《老》、《莊》，即稱之為「道家易學家」，則可以想像：後世「道家易學家」又將會是何其多矣！

2、司馬季主：《史記·日者列傳》記載司馬季主與賈誼、宋忠論卜的談辯，論辯的焦點在於：卜者的人格為何？是卑污？抑是高潔？「夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：『夫卜者，多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。』此吾之所恥，故謂之卑污也。」賈誼等的作難，激發了司馬季主辭理俱暢的弘論，為自己的人格申辯，同時也為高潔雅正的卜者辯護。其言首揭卜筮的重要，法象天地四時，順於仁義，分策定卦，「然後言天地之利害，事之成敗」，它與先民生活緊密相連，自君王建國，下至百姓產子，皆須「龜策日月」、「先占吉凶」，繼而申說卜筮之「有禮」、「有德」，並申說卜筮使人能夠病愈、免患、成事、養生，亦可使人安身立命，並在人倫日用之中作忠、孝、慈、義、禮的道德實踐，故其為德，不可謂小；接著引《老子》「上德不德，是以有德」之文，來表示卜者有德而不自以為德，對「德」不執著，能超越。亦引《莊子》「內無飢寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不為害，君子之道」，來說明卜筮的行業，不以積聚財貨為務，故可輕車簡從，優遊自在。這場談辯，讓司馬季主暢談了「卜者之道」即是「長者之道」、「君子之道」的勝理，卜者雖地位卑下，但其人格高潔，以助人安身立命為樂，以使人盡忠、盡孝、盡慈為德，這番敘述精麗、辭旨暢達

的答辯，終使得「宋忠、賈誼忽而自失，芒乎無色，悵然噤口不能言，……伏軾低頭，卒不能出氣。」<sup>③</sup>故而就思想內容言之，他兼有了儒、道的生命情懷；而在言說上引《易》，又引《老》、《莊》，實僅顯示出他兼習《易》、道，並不能點定他就是「道家易學的集大成者」。

3、司馬談：司馬談的《論六家要旨》對於陰陽、儒、墨、名、法五家，皆得失互見，唯對道家僅言其正面，不言其負面，然而此僅顯示其偏尚，實不足據以論定他就是道家人物，因為他囑咐其子承繼《春秋》大業的儒家情懷，在其臨終遺言中表露無遺：

太史公曰：「先人有言：『自周公卒五百歲而有孔子，孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正《易傳》、繼《春秋》，本《詩》《書》《禮》《樂》之際？』意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。」<sup>④</sup>

楊家駱先生認為《論六家要旨》乃「係應時文章」，不應「視為主見」<sup>⑤</sup>；臨終遺命才是他真正的心聲，由之而言其為「儒家」<sup>⑥</sup>。然而，論定司馬談為儒家，亦猶強調他是道家一般，皆偏於一端；將之視為「儒道兼綜」的史家，比單純地歸於一家，實更為貼切。故而，道家易學論者係因其兼習《易》、道，而將之歸為「道家易學家」，實亦失之一偏。

司馬季主引《易》與《老》、《莊》之文，以強化自己的論點，壓抑賈誼、宋忠的詰難，實即是一種「重言」；顏闕與蔡澤的引《周易》、《老子》、《論語》、《莊子》等亦然，都只是借重前賢聖哲的名言，來強化自己的論點；司馬談的儒道兼綜亦

然，此皆顯示出他們「博貫載籍，九流百家之言，無不窮究」<sup>④③</sup>，瞭解及此，就不會片面地稱這些人是「道家易學家」了。

此處尚有一個問題值得進一步探究，即是「黃老易」與「莊老易」的問題。此種觀點為王葆玟先生所提出，他在〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉一文中提出了兩個論點：其一，當道家以《周易》為經典時，儒家只不過視《周易》為「《禮經》的附屬品」，故而，「在戰國時代，《周易》主要是道家經典」。其二，戰國秦漢間，道家易學分為南北兩支，其經典系統是不同的，「北方道家尊崇“黃老易”的系統，一般不注重於研習《莊子》；南方道家尊崇“莊老易”的系統，對《黃帝經》的重視遠遜於北方道家。」<sup>④④</sup>

王先生的這兩個論點其實皆似是而非，就其第一個論點而言，他之所以認定《周易》是道家的經典，主要的依據，還是把顏闕、司馬季主、司馬談等人的兼引《易》、《老》，或兼習《易》、《老》，視之為「道家易學」<sup>④⑤</sup>，此種誤解已於前小節中辨明。

而從易卦筮占到《周易》經傳的成書，此段易學思想發展衍進的歷程，王先生也是漠視與忽略的。在《易傳》成書前，易卦筮占確是「筮人」之職責；然而，《周易》之所以能成為一門有系統性的易學，且被列為儒家之經典，是《易傳》使之然，徐復觀先生曾說：

《易》得入於經學，與《十翼》有不可分的關係。若無《十翼》中的《彖傳》、《象傳》，而僅有卦辭、爻辭，則仍停頓於占筮者各自為說的混亂狀態，沒有構成系統的

理據可言。<sup>④⑥</sup>

王新華先生也說：「《易經》由於十翼之輔翼闡釋，才使《易經》由迷信走向理信，由占筮之書而成為儒家講論人生哲理之重要典籍。」<sup>④⑦</sup>且不論是「六經」，抑或是「五經」，除了排列次序不同外，《周易》之作為儒家經典，可謂是史不絕書，然卻從未有以之為道家經典者。如果不能正視此種史實，將只能以甚為另類的方式，來解讀古籍文獻，諸如《莊子》的〈天下篇〉與〈天運篇〉皆載明儒家之「六經」，〈天運篇〉更直接標明是孔子之治學<sup>④⑧</sup>，王先生卻認為這是二篇作者的「杜撰」，其云：

《莊子》兩篇的作者見儒家也治《周易》，遂不顧儒家原有的將易學從屬於《禮》學的傳統，假託孔子而將《周易》提昇到《詩》、《禮》的系列，杜撰出“六經”的名目。<sup>④⑨</sup>

妄臆古人，實莫此為甚。而〈天下〉篇與〈天運〉篇何以會述及儒家「六經」，實因其已融合有儒家的思想，劉節先生說：「《莊子》書中的『四天』：〈天道〉、〈天運〉、〈天地〉、〈天下〉等四篇，我認為是與儒家最有關係的道家作品」<sup>⑤⑩</sup>，可資佐證。

就王葆玟先生的第二個論點而言，他提出五個理由以說明北方道家傳習的是「黃老易」：1、叔向、顏闕兼引《易》、《老》；2、司馬季主和司馬談傳習《黃》、《老》、《易》；3、西漢文景之君皆以為《黃》、《老》二書「過於五經」<sup>⑤⑪</sup>；4、范蠡亦傳習「黃老易」；5、《易》、《老》兩書是陳氏家族

奪取齊國政權的理論依據。<sup>⑤2</sup>

這五個理由中，除了兼引與兼習《易》、《老》外，其他都是難以成立的，首先，司馬季主和司馬談只有傳習《易》、《老》，並沒有傳習《黃帝四經》，司馬談「習道論於黃子」，此「黃子」指的是黃生，並非《黃帝四經》；而如果僅因其「在《論六家要旨》中兼引《黃帝四經》和《老子》的命題」<sup>⑤3</sup>，即說他傳習了《黃帝四經》，這樣的學術傳承未免流於輕率。其次，《漢書·揚雄傳》載桓譚之言曰：「昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學，然後世好之者尚以為過於五經，自漢文景之君及司馬遷皆有是言。」<sup>⑤4</sup>桓譚僅言好尚之者以《老子》為「過於五經」，「黃帝四經」乃王先生自己所錯加。至於范蠡，如前所述，他只是在某些思想上與《易》、《老》相合。而就王葆玟先生的論述脈絡言之，其「黃老易」之義涵，其實亦只是思想相合之意，如其曰：

魏文帝即位後，仿效漢初的黃老之治，如《魏志·文帝紀注》引《魏書》說他「常嘉漢文帝之為君，寬仁玄默」，又說他撰有《太宗論》稱贊漢文帝，曾將此論「頒於天下，明示不願征伐」，與「黃老易」的宗旨大致吻合。據《隋書·經籍志》，《周易》和《老子》等書在魏晉南北朝一直受到重視，可見魏文帝的政策定曾鼓勵學者研治「黃老易」的經典系統。<sup>⑤5</sup>

《周易》和《老子》在歷代一直是受到重視的，非獨有魏。而魏文帝以漢文帝為施政的楷模，寬仁玄默，不願征伐，亦僅意謂著其與「漢初的黃老之治」，「宗旨大致吻合」，由此「大致吻



合」，即推得「魏文帝的政策定曾鼓勵學者研治『黃老易』的經典系統」，滑轉跳躍，未免過度。而《老子》一書，本寓含著豐富的人生智慧，韓非用法家的權謀法術為之詮解，已失其本來面目，如今道家易學論者把《易》、《老》兩書當成「是陳氏家族奪取齊國政權的理論依據」、「陳氏在齊國擴大權勢的成功範例肯定影響了《老子》的作者」<sup>⑤⑥</sup>，曲解經籍，已更甚於韓非矣。

對南方「莊老易」的說明，王先生僅提出一個理由，即「北方道家人物顏闕、田駢、慎到、司馬談等人都未支持或引用《莊子》，南方道家人物卻經常表露對《莊子》的尊崇」<sup>⑤⑦</sup>，被其歸為「莊老易」系統的有：司馬季主、淮南王劉安、嚴遵、王弼等人。

「黃老易」與「莊老易」的差異點在《黃帝四經》與《莊子》二書，但實際上，王先生判別的標準是取決於有無「引《莊》或習《莊》」上，「戰國秦漢南北道家的最明顯的差別，表現在對《莊子》的態度上」，亦即有引《莊》、習《莊》，或融合有些許《莊子》思想者，就是南方道家，否則即被歸為北方「黃老易」系統。那麼是不是果真如王葆玟先生所言，南方道家尊崇《莊子》；北方道家則重《黃帝四經》而輕《莊子》。事實證明這些都是「想當然爾」式的虛構，因為連王先生自己都陷入了自我的矛盾中，例如他忽而把司馬季主歸入北方道家的「黃老易」，說司馬季主「以傳習《黃》、《老》、《易》而聞名」<sup>⑤⑧</sup>；忽而又將之歸為南方道家，而說：

戰國秦漢南北道家的最明顯的差別，表現在對《莊子》的態度上。北方道家人物顏闕、田駢、慎到、司馬談等人都

未支持或引用《莊子》，南方道家人物卻經常表露對《莊子》的尊崇。據《史記·日者列傳》，司馬季主為楚人，褚先生說他「通《易經》，術黃帝、老子」，而《傳》中所引司馬季主的言論卻是《莊》、《老》、《易》而不提《黃帝》之書。<sup>⑤</sup>

忽南忽北，隨其解讀，莫衷一是，亦可見出所謂南北道家經典系統之問題所在。

「自相矛盾」是王先生該文的第一個錯誤，而「強行施加」則是其第二個問題所在，他非但把叔向、顏觸、司馬季主、司馬談等兼引與兼習《易》、《老》者，強行施給了《黃帝四經》，而說：

《黃》、《老》、《易》之有密切關聯，可由許多史料得到證明，如春秋時期有叔向兼引《易》、《老》之例，戰國時期有顏觸兼引《易傳》、《老子》之例，西漢時期的司馬季主和司馬談則以傳習《黃》、《老》、《易》而聞名。<sup>⑥</sup>

司馬季主只是「術黃帝、老子」，司馬談亦僅「習道論於黃子」；「術黃帝、老子」，或簡言「黃老」，這是漢人習用口語，此「黃帝」乃是一種「依托附會」，陳麗桂先生即言：

不只戰國時代有名的道法人物，諸如申不害、田駢、慎到、環淵、接子、韓非等人，太史公說他們「學本於黃老而主刑名」，或「學黃老道德之術」；西漢有名的文景治術稱「黃老」，東漢張角等人的道教也叫「黃老」；西漢

早期主「清靜無為」，不多干預的帝王、宗室、公卿、名相、如文帝、景帝、竇后、張良、曹參、黃生諸人，太史公說他們「好黃老」，就是東漢君臣桓帝、楊厚、曹王英、矯慎諸人，或祠祭老子，或獨擅陰陽學，或禮佛齋戒，或隱遯穴居，范曄《後漢書》也同樣說他們「事黃老」、「修黃老」、「學黃老」。諸多面貌歧異，思想色彩不大相同的學說或人物，史書統統稱之為「黃老」。<sup>⑥</sup>

我們沒必要把上段引文中「黃老」的「黃」，詮解為《黃帝四經》，因為這是戰國秦漢間人的託古立說，即《淮南子·脩務》所說的「為道者必託之於神農、黃帝而後能入說」<sup>⑦</sup>，與其把這裡的神農、黃帝說成是《黃帝四經》等書，不如視之為理想化、極致化的人格典型，他們「是人帝，也是神帝」<sup>⑧</sup>。

此外，「黃老」的「黃」非指《黃帝四經》一書，還有一個強而有力的證據是：依《漢書·藝文志》的著錄，依托黃帝的著作，「多達十二類、二十一種，四百四十九（一作七）篇（卷），其餘托名黃帝臣子的另有一百二十九篇。」<sup>⑨</sup>其中列在「道家」項下的有：《黃帝四經》四篇、《黃帝銘》六篇、《黃帝君臣》十篇（班固自注曰：起六國時，與《老子》相似也）、《雜黃帝》五十八篇（六國時賢者所作）<sup>⑩</sup>，如果有人堅持「術黃帝、老子」中的「黃帝」，一定是指書籍而言，那麼上列幾本都有可能，非必定指《黃帝四經》一書而已。

即使是說解魏晉的王弼，王先生也是為了迎合自己所構建的「黃老易」與「莊老易」之道家易學譜系，而強行施與了《莊子》，其云：「王弼以《莊》解《老》，又以《莊》、《老》解

《易》，……使道家經典系統由『黃老易』轉變為『莊老易』。」<sup>⑥⑥</sup>。王弼的《老子注》與《周易注》，雖隱含了一些《莊子》的思想，但其與顯揚性地揭橥「莊老易」的經典系統，是有一段差距的，凡此皆有強行施加之嫌。

除了上述兩個問題之外，對南北道家經典的排序，認定過於主觀，也是王先生文章的第三個問題：依王先生之意，「黃老易」與「莊老易」，不僅顯示出南北經典的不同，亦且標記著經典被重視程度的差異，前者以《黃帝四經》最為重要，其次是《老子》，《周易》居後；後者則《莊》凌駕於《老》，《老》優位於《易》。

《老》何以優位於《易》？王先生提出的理由是桓譚在《漢書·揚雄傳》中所說的「後世好之者尚以為（《老子》）過於五經」<sup>⑥⑦</sup>。然而他忽略了這段話所特指的時代、環境與特定的對象。西漢初，因文景二君崇尚黃老，故而有些人「上有所好，下必甚焉」，也崇道抑儒，亦即喜歡《老子》，甚於儒家的「五經」。然而，一者此種特指的事例，實難以普及化地即推定：自戰國迄於魏晉皆是如此。一者這僅是寬泛地以儒、道經典作對比，如果單舉出《周易》，則恐難以定其軒輊，以嚴君平等人為例，即可顯見一斑。

而何以《黃》優越於《老》？王先生的解釋是「『黃老』的提法又表明《黃帝四經》勝過《老子》」，把漢人託古的人物，解讀為《黃帝四經》之著作。至於《莊》又何以凌駕於《老》？王先生的依據是日本高山寺所藏南朝寫本中，有關《莊子·天下篇》的「異文」<sup>⑥⑧</sup>，僅憑「兩字」與通行本不同的「異文」，即作一個跨時代經典問題的大推論，或許此中該學習的是一種「兼

存異說」的雅量，而非輕下論斷。

一個較為客觀的方式，即直接考察文獻，將較能清楚地檢驗此一論點的真確性，因為這些被稱為「南北道家」者，並沒有明確揭櫫其有「黃老易」與「莊老易」的經典系統，相關的史籍也沒有述及一定有如此的排序，那麼直接就文獻來觀察，或許還能幫助我們尋理出一些端倪。首先看顏闕，《戰國策·齊策·齊宣王見顏闕章》所引顏闕之言，他是先引《易傳》，再引《老子》，引文的次序是《易》、《老》，並無任何線索可說其非排列為《老》、《易》不可，而硬加上《黃帝四經》更屬牽強。

次言司馬季主，《史記·日者列傳》所載其與賈誼、宋忠論卜的對話，是先引《老子》，接著引《莊子》，而他以卜筮為業，故長於《周易》，因此，說其兼習「易老莊」，或「老莊易」，皆無不可，褚少孫《補傳》即說：「通《易經》，術黃帝、老子」。然而，殊沒有必要一定要排序為「莊老易」，更不能把「黃帝」說解為《黃帝四經》，然後一下說他是「黃老易」系統，一會兒又說他是「莊老易」系統。

被王先生歸為「莊老易」系統的，還有嚴君平。《漢書》記載他以卜筮為業，並「依老子、嚴周之指著書十餘萬言」；一樣地，「易老莊」，或「老莊易」，兩種排列皆無不可，《華陽國志》即載其「專精大《易》，耽於《老》、《莊》」。如果一定要改序為「莊老易」，並進而強調：《莊》凌駕於《老》，《老》優位於《易》，則顯強詞奪理了。

綜而言之，所謂北方道家的「黃老易」經典系統，細究其實，僅是兼引、兼習《易》、《老》而已。而所謂南方道家的「莊老易」經典系統，也只是如司馬季主般，精習《易》道，而

兼引《老》、《莊》，或如嚴君平、王弼等會通儒道（此二人將於下一小節細論），並非真有南北兩個「道家易學」系統。

### （三）融通儒、道者

思想兼融有儒、道、陰陽，甚至進而在著作中援《易》入《老》，亦或援《老》入《易》，此類思想家有：嚴遵、揚雄、淮南九師、王弼、韓康伯等。嚴遵，援《易》入《老》，而成《道德經指歸》；受業於嚴遵的揚雄，其《太玄》則援《老》入《易》，淮南九師亦融攝儒道，王弼與韓伯也援《老》入《易》，以成《周易注》。這種思想融通的現象，大體昭顯著：這些思想家是儒道兼修，不枯守一家，在學說體系的建構上，亦採取開放的態度，取長補短，這是戰國之後一個非常普遍的現象；此種現象張師永雋稱之為「融通道墨，和會陰陽」<sup>⑥</sup>；中國哲學與文化的恢弘廣大、兼容並蓄，與此實密切相關，《易傳》本身即是一個很好的典型，嚴遵等人乃是踵繼此種學風。

1、嚴遵：嚴遵，字君平，《漢書》言其「博覽亡不通」<sup>⑦</sup>《華陽國志》載其「雅性澹泊，學業加妙，專精《大易》，耽於《老》、《莊》。常卜筮於市，假蓍龜以教。與人子卜，教以孝；與人弟卜，教以悌；與人臣卜，教以忠。於是風移俗易，上下慈和。日閱得百錢，則閉肆下簾，授《老》、《莊》。著《指歸》，為道書之宗。」可以見出其在治學上，《易》、《老》並治；生命人格亦朗現出儒、道兼具的風範，故其《道德經指歸》一書雖為「道書之宗」，然考其內容，援儒入道的思想實昭然可見，如〈善建篇〉云：

治之於家，則夫信婦貞，父慈子孝，兄順弟悌，九族和親。耕桑時得，畜積殷殷，六畜蕃殖，事業修治，常有餘財，鄉邑願之。治之於鄉，則睹綱知紀，動合中和，名實正矣。白黑分明，曲直異理，是非自得，姦邪不起。威嚴尊顯，令行禁止，奉上化下，公若父子，敬愛信嚮，上下歡喜。百姓和集，官無留負，職修名榮，稱為君子，常有餘德，沒身不殆。治之於國，則主明臣忠，朝不壅賢，士不妒功，邪不蔽正，讒不害公。和睦順從，上下無怨，百官樂職，萬事自然。遠人懷慕，天下同風，國富民實，不伐而疆。宗廟尊顯，社稷永寧，陰陽永合，禍亂不生。萬物豐熟，境內大寧。鄰家託命，後世蕃昌，道德有餘，與天為常。<sup>⑦①</sup>

這是嚴君平對《老子》第五十四章「善建者不拔」一章的部分解說，儒家修身、齊家、治國、平天下的思想，與《老子》的學說，已被作了一個巧妙的結合。康學偉先生因之而說：「《道德經指歸》在闡釋《老子》思想的過程中，並不完全恪守道家思想，往往對於儒家思想兼融並包，反映出儒道互補的傾向。所以，其論述事理時不僅常用儒家觀點，而且多引《周易》經傳之義。」<sup>⑦②</sup>儒道互補、思想兼融並包，嚴君平的思想型態其實是甚為清晰瞭然的。

2、揚雄：嚴遵的學生揚雄，也是結合儒、道，他「以為經莫大於《易》，故作《太玄》」<sup>⑦③</sup>，即作《太玄》以準《易》，文中取用《老子》「玄之又玄」的「玄」，作為貫通天人的最高原理<sup>⑦④</sup>，並將此最高原理，與儒家的「仁義、三綱、倫理道德」接

合在一起：「或曰：玄何為？曰：為仁義。」<sup>⑦⑥</sup>儒道兼綜，實甚顯然；徐復觀先生即言：

《太玄》是以老子的道德為體，以儒家的仁義為用所建立起來的。這樣的體與用是否連結得上，乃另一問題，但這種道、儒兩家思想的結合，也表明西漢思想的一個傾向。

⑦⑥

揚雄雖然尚未明確提出「體」、「用」這一對範疇性的概念，但以老子的「道」，等同於《周易》的「易」與「元」，並將之視為王政、人事、法度、萬類的最高原理，則是其學說的基本架構，因之說：「嚴遵、揚雄也都是道家易學一系的人物」，這個「易學」指涉的其實也是兼綜儒道之意，鄭萬耕先生也說：

（嚴君平）《指歸》引《周易》經傳文意解釋老子的《道德經》，特重自然無為之論。其學以老莊為歸，又不廢儒家忠孝諸德，表現了西漢思想一種融合儒道的傾向。揚雄「觀《大易》之損益兮，覽老氏之倚伏」（《太玄賦》），融合《易》、《老》，著有《太玄》，又模仿《論語》而做《法言》，于人生論崇尚孔孟之仁義禮智，于宇宙論則推崇老莊的自然思想，實深受嚴君平的影響。

⑦⑦

嚴遵與揚雄，「其學以老莊為歸，又不廢儒家忠孝諸德，表現了西漢思想一種融合儒道的傾向」，既是融合儒道，當然不宜片面宣稱其為「道家易學家」，且歸入「道家易學」譜系中。

3、淮南九師：《淮南子》書中關涉到《易》者，大略又可區



分為論《易》與引《易》兩種，前者有三則<sup>⑦</sup>，代表著《淮南子》作者對《易》的觀點，其中或由經教的功能以言儒家之「六藝」者；或述伏羲、文王所以演卦之原由，大體上仍是儒、道兼綜的性質。後者有十二則，則是「引《易》為喻」<sup>⑧</sup>，亦即引用《易》義，以證己說，其中引卦辭者有兩則，爻辭有九則，引《序卦傳》的有一則。而因其是引《易》為證，所以《易》文大體上只是一種佐證的成分，其雖未發展成一套如象數易學一般的解《易》系統，不過尋繹其解說的前後文義脈絡，則有一二處確有新義存焉，由之亦可見出其新穎的見解；其他則大體是隨文舉義，並無定格。

《淮南》的引《易》、解《易》，其在思想性格的定位上究竟何所歸屬？是如道家易學論者所說的「道家易學老子一派的成員」、「漢代道家易的代表」<sup>⑨</sup>？抑或是如范文瀾所言：「（《淮南子》）雖以道為歸，但雜采眾家，不成為一家言」<sup>⑩</sup>？二者孰是孰非，不可不辨，下文將直接訴諸文本來考察，唯限於篇幅，今舉〈謬稱〉的一則為例，其云：

道者，物之所導也；德者，性之所扶也；仁者，積恩之見證也；義者，比於人心而合於眾適者也。故道滅而德用，德衰而仁義生。故尚世體道而不德，中世守德而弗壞也，末世繩繩乎唯恐失仁義。君子非仁義無以生，失仁義，則失其所以生；小人非嗜欲無以活，失嗜欲，則失其所以活；故君子懼失義，小人懼失利，觀其所懼，知各殊矣。《易》曰：「即鹿無虞，惟入于林中，君子幾不如舍，往吝。」其施厚者其報美，其怨大者其禍深。薄施而厚望，

畜怨而無患者，古今未之有也。是故聖人察其所以往，則知其所以來者。

此則揉合儒、道的跡象甚為瞭然，其對道、德、仁、義的陳述，已雜取儒、道；「道滅而德用，德衰而仁義生」，乃取義於《老子》三十八章「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」；「尚世體道而不德，中世守德而弗壞也，末世繩繩乎唯恐失仁義」，則與《莊子·馬蹄》之義近似，其曰：「夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。及至聖人，斲喪為仁，踳跂為義，而天下始疑矣；……道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！……毀道德以為仁義，聖人之過也。」

「君子懼失仁義，小人懼失利」，猶如《論語》的「君子喻於義，小人喻於利」；「君子非仁義無以生，失仁義，則失其所以生」，把「仁義」看成是君子最重要的特質，《孟子·離婁上》亦有此義，其云：「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。今惡死亡而樂不仁，是猶惡醉而強酒。」後文以義、利區別君子與小人，亦與孟子「義利之辨」近似。《淮南》所引係《屯》六三爻辭，其引《易》為喻，首在說明君子、小人所懼不同，前者「懼失義」，後者「懼失利」；其次申明君子之「義」，乃是表現在對「小人嗜欲」之「利」之照顧上，因而施政養民，必須「無欺」<sup>②</sup>；君子厚施，則小人報美；小人怨大，則君子禍深；「察其所以往，則知其所以來」，這也正是「仁政」與「暴政」的分野，此這種強調「仁義」的德政思想與義利的分辨，是較接近於

儒家的。道家易學論者說：「玩味『道訓』之名，可以推測這九位學者可能是道家易學老子一派的成員」，「老子一派」，其易學義涵指的是思想上的重合現象，陳先生係因「道訓」而興起了聯想；而方其將《淮南》易學定調為「道家易學」時，此中「易學」指稱的是融通儒道思想之意，徐復觀先生曾說：「在劉安賓客中，實有一儒學的強大陣容」<sup>⑧</sup>，高誘也在《淮南子注》的〈敘〉中也提到了這個儒道兼綜的陣容：

初安為辨達，善屬文……天下方術之士，多往歸焉。於是遂與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，共講論道德，總統仁義，而著此書。<sup>⑨</sup>

戴君仁先生由之而言：「這些淮南八公，我們固然無法知道他們是否一身兼諸家之學，而此書之撰成，是和諸儒共同講論的，可見其內容思想有調和融攝之處。」<sup>⑩</sup>凡此皆可佐證此種說解。

4、王弼、韓伯：道家易學論者說：「魏晉玄學易，亦實為道家易。著名者計有：何晏（《周易解》）、王弼（《易注》）、向秀（《周易義》）、韓康伯（《繫辭注》）等。」何晏有關《周易》方面的著作，《三國志》著錄有《周易說》，孔穎達《周易正義》則引了《周易何氏解》，二書是否為同一本，不得而知，因為皆已亡佚。文廷式《補晉書藝文志》亦著錄有向秀《周易注》，《世說·文學篇》注引《秀別傳》說：「注《周易》，大義可觀，而與漢世諸儒互有彼此。」<sup>⑪</sup>惜其書亦佚失。道家易學論者所提到的四人，僅存王弼與韓康伯的《周易注》可供考察。

魏晉玄學主要的課題是會通孔、老，此中涉及到「體用」、

「本末」等範疇性概念的問題，也關涉到自然與名教之關係問題。在諸多玄學家中，以王弼與郭象所建構之「體用本末不即不離」的玄學體系，最具有系統的完整性與理論體系的圓融性，郭象因不涉本文討論之內容，故從略。王弼注《周易》六十四卦之卦爻辭、上下《彖傳》、大小《象傳》與《文言傳》；韓康伯注上下《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》，史書言其「清和有思理」<sup>⑧</sup>，其注文除徵引王弼一些言論外，對輔嗣的玄理，亦堪稱嫻熟精透，可視為王弼玄學易的繼承和發揮。

然而，玄學易真的是道家易嗎？其實，一個很簡單的思理，如果玄學易是道家易，那麼唐代修訂官方注釋的《五經正義》時，應該就不會把「道家易」的《易》注收輯進去；當然，這僅是外緣的問題，欲分判輔嗣、康伯的《周易注》，究係為儒道會通，抑或為道家易，是需要從內容上勘定的。

王弼提出了「天地萬物以無為本」、「賢者恃（無）以成德」<sup>⑨</sup>的主張；又認為孔子是「體無」的聖人，體之而不言；而老子則尚停留在「言無」的層次，言之而不能體<sup>⑩</sup>。他在註解《復·彖》「復其見天地之心乎」時說：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。……天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。

⑩

以道家的「寂然至無」，作為天地萬物的「本」。另外，《蠱·彖》：「巽而止，蠱」，他注說：「既巽又止，不競爭也；有事而無競爭之患，故可以有為也」，這是《老子》「為而不爭」、「無為而無不為」的思想。在《周易注》中，這種思想上的融通

有許多地方，一般稱之為「援《老》入《易》」。

但他非唯援《老》入《易》，他同時也援儒入《老》，如《老子》三十八章，其注曰：

故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬事存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各任其貞事，用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。……載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。<sup>⑨</sup>

只要「用不以形，御不以名」，則「仁義可顯，禮敬可彰」；「用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉」，崇本即可舉其末，守母即可存其子，他作的乃是調和儒、道的工作，其所建構的「崇本舉末」與「守母存子」的思想體系，基本上即是「道體儒用」的義理架構。故而，道家易學論者以玄學易為「道家易」，此「易學」意謂的亦是儒道會通的思想之意。

#### （四）小結

道家易學論者所稱的「老子易學」、「莊子易學」、「傳習黃老易系統」的范蠡，細究其實，指的是老子、莊子、范蠡等人的思想，與《周易》思想有著相合的成分，如果借用勞思光先生對胡、馮二本《中國哲學史》的評定方式<sup>⑩</sup>來做類比，則此種「易學」是既無「易」，亦無「學」；「易」指的是《周易》的

文本成分，「學」意謂的是成系統的學說。至於引《易》為說的顏闕、司馬季主，兼習《易》、《老》的司馬談，則是有「易」，但卻無「學」，因其引《易》、習《易》，故當嫻熟於《易》；但隻言片語，引《易》為說，未有系統性的學說與著作。至如嚴君平、揚雄、淮南九師、王弼、韓康伯等，則是有「易」，又有「學」，但卻並非「道家易學」，這些易學家，其思想本質上都是屬於「融通儒道，和會陰陽」，如果片面地將之歸屬於「道家易學家」，那是偏頗而不切實際的。

另外尚有兩種「道家易學譜系」中的人物，他們跟「道家易學」的關係，較之於老子、莊子之與《周易》思想相合還更不及的，即是道家易學論者所稱的「隱士易」，與漢代的象數易學。漢象數易學，非唯有「易」又有「學」，亦且可謂是一套體大思精的易學，依朱伯崑先生的論述，漢代象數易學包含了三個特點：「其一，以奇偶之數和八卦所象徵的物象解說《周易》經傳文；其二，以卦氣說解釋《周易》原理；其三，利用《周易》講陰陽災變。」<sup>⑩</sup>象數易學，體系龐大，涵括了：八宮、世應、飛伏、爻辰、納甲、互體……等等，從「學」的尺度言之，它與道家思想，乃是兩個截然不同的學說系統。道家易學論者只是因為孟喜、焦贛「得隱士之說」，與虞翻「與道士遇」，即推定孟喜、焦贛、虞翻之易學為「道家易學」、「孟喜的卦氣說亦屬道家」，學術討論如果需要訴諸類此之神話傳說，則其與漢代讖緯之學相去亦不遠矣。

「隱士之說」究為何物？道家易學論者說：「隱士易一支，難於考究，因他們都隱於民間」。西漢是有「民間易學」，但那是指未列於學官的費氏易與高氏易；費直與高相，史書皆有記

載，費氏易更是王弼易學之所本，並不難於考究，顯然道家易學論者所言的「隱士易」，並非指這一系的易學而言。但其既然「難於考究」，如何能推定其為道家易學！又如何知道它「確實是存在的」！

從老子、莊子、范蠡，經「引《易》為說」的顏闕、司馬季主，還有兼習《易》、道的司馬談，再到融通儒道的嚴君平、揚雄、淮南九師、王弼、韓康伯等；復與「難於考究」的「隱士」，象數易學的孟喜、焦贛、虞翻，道家易學論者將他們連綴成一條綿延不絕的「道家易學」譜系，但因其「易學」義涵的相異，形構成的其實是四條不相連屬的進路；因之，從學說的薪傳衍進言之，道家易學論者所稱的「道家易學譜系」，其實是斷裂的，亦即它並沒有形成一個完整的傳衍系譜；就易學的涵括成分言之，此條系脈顯示的是：從無「易」亦無「學」，經有「易」而無「學」，到有「易」且有「學」，但此「易學」卻不宜稱之為「道家易學」。

#### 四、從「引《易》以為用」到「托易象而論之」的「道教易學」

在道家易學論者所擘畫的「道家易學」譜系中，有一個是有「易」又有「學」，且與道家多少有關連的，即是道家易學論者著墨甚少的「道教易學」；陳鼓應先生說：「漢唐時期，道家易分為兩系三支。所謂兩系，即道家系（或稱黃老系）與道教系。所謂三支，指除上述兩系外，尚有隱士易一支。」<sup>94</sup>「道家系」與「隱士易」，陳先生有較多的論述，「道教系」則鮮少述及。

以上節所言之儒道會通的王弼易學為例，後世稱此種易學為「義理易學」，其與象數易學並列為易學發展的兩大體系。因為《周易》中涵括了兩套語言：「哲學語言」與「占筮語言」<sup>⑤</sup>，義理易學與象數易學，乃是直接對此二套語言作深層之抉發，而各開展出系統完整之學說體系。「引《易》為用」的易學，其主要目的並不是想要對《周易》之文本做詮解，而是援引《周易》或易學中的某些學說，作為其建構自己理論的張本。

如果我們借用朱伯崑先生為「易學」所下的定義：「對《周易》所作的種種解釋，並通過其解釋，形成了一套體系。」<sup>⑥</sup>朱先生這裏意指的，乃是直接就《周易》的文本或其卦象，作系統性的理論開展者。本來《易傳》在解卦爻辭時，已涵括有「取象說」與「取義說」兩種解說方式，後代易學的發展，即順此兩個進路，各自發展成完整的思想體系；前者為象數易學，後者則為義理易學；兩套學說在交替發展中，彼此相互批判，亦且又相互影響，交織成一個豐富而多彩的易學發展史。

而在這樣意義的易學發展史中，「道教易學」大體是易學運用這一支系，因為它不是直接對《周易》作解釋，它只是資藉《周易》或漢象數易，作為其形構內外丹功理功法理論之用；當其在援引時，有時容或有所解說，對《周易》而言，亦是一種間接性的解釋，並非直接的解釋；這樣的學說，雖一樣是以「易學」為稱，然而其「易學」義涵，與象數易學、義理易學等，在層次上是有所差異的，這是在討論道教易學時，首先須要辨別的。

#### （一）引《易》以為用：「醫易相通，理無二致」



以《周易》為另一套學說依託的張本，所謂「托易象而論之」，此類「援《易》以為說」者為數甚多，《四庫提要》提及的有：「天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，方外爐火」；另外，民間所稱的「五術」一星、醫、命、相、卜等皆然。《四庫全書總目提要·易類小序》云：

《易》道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，以逮方外之爐火，皆可援《易》以為說。<sup>97</sup>

「方外之爐火」，指的即是道教，它與「天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術」一樣，都喜歡引《易》為說；除此之外，流行於民間的五術，也都喜歡依附《周易》為立論的憑藉，此處以五術中的「醫」為例，張介賓拈出了「醫易同原」，即是一個很顯明的例子，其《類經圖翼·醫易義》說：

賓嘗聞知孫真人曰：「不知《易》，不足以言太醫。」每竊疑焉。以謂《易》之為書，在開物成務，知來藏往；而醫之為道，則調元贊化，起死回生，其義似殊，其用似異。且以醫有《內經》，和借於《易》，捨近求遠，奚必其然？而今也年逾不惑，茅塞稍開，學到知羞，方克漸悟，乃知天地之道，以陰陽二氣而造化萬物；人生之理，以陰陽二氣而長養百骸。《易》者，易也，具陰陽動靜之妙；醫者，意也，合陰陽消長之機。雖陰陽已備於《內經》，而變化莫大乎《周易》。故曰：天人一理者，一此陰陽也；醫易同原者，同此變化也。豈非醫易相通，理無

二致，可以醫而不知《易》乎！<sup>⑧</sup>

因為《周易》「具陰陽動靜之妙」，而醫亦講究「以陰陽二氣長養百骸」，二者「同此變化、理無二致」，所以「醫易同原、醫易相通」。

除了張介賓外，另一位傳統醫學家孫一奎亦對「醫易理無二致」的道理也極力宣揚，其《醫旨緒餘》有專章討論「不知《易》者，不足以言太醫論」，他說：

……經於四聖則為《易》，立論於岐、黃則為《靈》、《素》，辨難於越人則為《難經》，書有二而理無二也。知理無二，則知《易》以道陰陽，而《素問》，而《靈樞》，而《難經》，皆非外陰陽而為教也。易理明，則可以範圍天地，曲成民物，通知乎晝夜；《靈》、《素》、《難經》明，則可以節宣化機，拯理民物，調變札瘥疵癘而登太和。故深於《易》者，必善於醫；精於醫者，必由通於《易》。術業有專攻，而理無二致也。<sup>⑨</sup>

張介賓認為：《易》「具陰陽動靜之妙」，醫則「合陰陽消長之機」，所以「醫易同原，同此變化；醫易相通，理無二致」。而孫一奎也提出：「《易》以道陰陽」，而《素問》、《靈樞》等醫書，亦是「皆非外陰陽而為教」，所以「深於《易》者，必善於醫；精於醫者，必由通於《易》」；二人都試圖經由「陰陽變易」，建立「醫、易同原」或「醫、易相通」的思想。

醫、易相通，何處相通？曰：以「陰陽變化」相通；醫、易同原，「原」於何處？曰：同原於「陰陽變化」；此實為引

《易》以為說、引《易》以為用，其既資藉《周易》，則學說思想必與《周易》有一些疊合與關連，然此關連，或屬學說發端的影響，或屬部分理論的援引；而《易》之所以為「易」、醫之所以為「醫」、就學說思想的本質而言，是迥然有別的。

## （二）「托易象而論之」之「道教易學」

道教易學，一樣地依托易象而論說，一如「醫道」的依附於「易道」，試圖藉著易道的廣大深遠，以為其學說思想的理論依據。只不過其援引之內容較為廣泛，諸如：易象、陰陽變易的法則，乃至於漢代象數易學中的卦氣說等，皆有所挹取，並以此去解說丹藥的形成與煉丹之火候，故而在學說系統的建構上，儼然較中醫、天文、地理……等，更有一「持之有故，言之成理」的理論體系，所以近年來也有一些學者從事「道教易學」這方面的研究<sup>⑩</sup>。

道教易學的興起，大抵始於東漢末年魏伯陽的《周易參同契》；此書從名稱上即可見出作者的用心所在，其冠以「周易」，「表明作者企圖用《周易》的原理解釋煉丹術，這是無疑的。」<sup>⑪</sup>至如「參同契」三字，也意指著：將《周易》、黃老思想，與爐火煉丹三者熔冶於一爐，亦即是書中所說的「三道由一」：

大易情性，各如其度。黃老用究，較而可御。爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。<sup>⑫</sup>

「三道由一」，主要是資藉《周易》的思想，作為其闡論煉丹過程與煉丹火候的理論根據，諸如：以六十四卦解釋煉丹的程序，

以陰陽變易法則詮說丹藥的形成，將卦氣說發展為月體納甲說，以之說明煉丹的火候等，朱伯崑先生即說：「《參同契》可以說是漢代易學和煉丹術相結合的產物」<sup>⑩</sup>，詹石窗先生亦云：

（魏伯陽）採取了一種很特殊的敘述方式，他把太易、黃老、爐火結合起來，稱之為「三道由一」，這樣，不僅黃老之道、爐火之術為魏君所融攝，易學的體式、象數思維方法也必然為其所資用。<sup>⑪</sup>

「易學的體式、象數思維方法也必然為其所資用」，顯示出道教易學引《易》為用的思想特色，這也是五代彭曉所說的：「謂修丹與天地造化同途，故托易象而論之」<sup>⑫</sup>。而《周易》與漢象數易有哪些學說為《參同契》所資取呢？除了上述六十四卦之卦序、陰陽變易法則、卦氣說之外，尚有：納甲說、十二消息說、爻辰說、六虛說、六日七分說等<sup>⑬</sup>。

道教易學，自魏伯陽首開宗風後，學統廣續不絕，有宋之後，後繼者更以《周易參同契》為宗，再會通邵雍的「先天之學」，來進行內丹功理功法修練的闡發。其後，全真道更將《周易》卦象體系運用在氣功養生學說上，如《玉谿子丹經指要》卷中說：

敢問內丹如何以乾坤為鼎器，坎離為藥物丹元？曰：  
《易》云：天地設位而易行乎其中矣。……鼎器藥物俱在於斯。<sup>⑭</sup>

《周易參同契》以乾、坤、坎、離四卦為基本卦，以此四卦作為解說丹藥形成的根據，其首章云：「乾坤者，易之門戶，眾卦之

父母。坎離匡郭，運轂正軸。」<sup>⑩</sup>此段文本，朱伯崑先生有一精當之說解：

就煉外丹說，乾坤指爐鼎，鼎上釜為乾，下釜為坤，取天上地下之象。「易」指丹藥的生成。「坎離」，指藥物，坎為鉛，離為汞。坎離，亦指水火，火指藥物蒸餾，水指藥物熔為液體，煉丹須靠爐鼎，所以說「乾坤者，易之門戶」，如同乾坤為眾卦之父母。鼎中置以藥物鉛和汞，加溫後，藥物和水火之氣則圍繞鼎釜，上下輪轉。此即「坎離匡郭，運轂正軸」。<sup>⑪</sup>

《參同契》資藉《周易》，以為丹鼎爐火的理論根據；《玉谿子丹經指要》再資取《參同契》，以形構其內丹功理功法的學說體系，而自始至終，《周易》在道教易學的傳衍中，一直是取象與依託的依據；故而，「托易象而論之」，可謂是道教易學的基本模式。

此節尚有一小問題須要釐清，即是「黃老易學」之問題。在道家易學論者所構畫的「道家易學」學說譜系中，還提到有「黃老易」與「黃老系」，前者為王葆玟先生所提，其云：「北方道家尊崇“黃老易”的系統，一般不注重於研習《莊子》；南方道家尊崇“莊老易”的系統，對《黃帝經》的重視遠遜於北方道家。」<sup>⑫</sup>依其文意，「黃老易」指的是《黃帝四經》、《老子》，與《周易》三部經典，王先生的旨意主要是想說明：《周易》與《老子》都是南北道家共同的經典，所以《周易》確是道家的經典，此問題已於前小節中討論過，此處無須再贅述。不過這裡須略帶一提的是，1973年在湖南長沙馬王堆出土的文獻，即有《黃

帝四經》，顯示南方道家亦讀《黃帝四經》，故而王先生所言「南方道家尊崇“莊老易”的系統」，非屬實然。

「黃老系」則是陳鼓應先生所提，其云：「漢唐時期，道家易有兩系三支。所謂兩系，即道家系（或稱黃老系）與道教系。……道家系（黃老）在西漢有司馬季主、《淮南道論》（九師說）、嚴遵和揚雄。」<sup>⑩</sup>由其文脈即可瞭解：「黃老系」意指的即是兼習《易》、《老》與融通儒道者，並不能片面地以「道家易學」名之。

除了道家易學論者欲積極地「重構道家易學」外，雖然還有幾位學者也提到「道家易學」或「黃老系易學」<sup>⑪</sup>，唯為數並不多；不過，朱伯崑先生在《易學哲學史》中，歸結了西漢學者解易的三個傾向：一為以孟喜、京房為代表的官方易學，即後代所稱的象數易學；一是以費直為代表的易學，著重以傳解經，後來發展為義理學派；第三個是以黃老之學解易者，其云：

三是以道家黃老之學解釋《周易》，或者說，將易學同黃老學說結合起來，講陰陽變易學說，如《淮南子·人間訓》解釋《乾卦》九三爻辭說：「終日乾乾，以陽動也。夕惕若厲，以陽息也（案：「陽」當為「陰」）。因日以動，因夜以息，唯有道者能行之。」又《繆稱訓》引《序卦》文，加以解釋說：「動而有益，則損隨之。故易曰：剝之不可遂盡也。故受之以復。積薄為厚，積卑為高，……其消息也，離朱弗能見也。」這種解易的風氣，到西漢後期被嚴君平繼承下來。他著有《道德經指歸》，引《周易》經傳文意，解釋老子的《道德經》。其弟子揚雄

說：「觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏；省憂喜之共門兮，察吉凶之同域。」（《太玄賦》）其所著《太玄》，即《大易》和老氏相結合的產物。<sup>⑪③</sup>

朱先生雖未使用「黃老易學」一詞，不過「以道家黃老之學解釋《周易》」、「將易學同黃老學說結合起來，講陰陽變易學說」，儼然被認為也是漢易的其中一個傾向；然而，這裏的「傾向」，究竟是何所指？如果其意指著一個完整體系的解易系統，一如其他兩個傾向一般，那麼何以朱先生對象數易學、義理學派皆有專章詳加論述，而對最後一個新的傾向，卻僅數筆帶過，並沒有進一步的介紹與解說；陳鼓應先生因是而說：「朱先生對於孟、京的象數易學與費氏易論述極詳，可惜對於浸染黃老色彩的道家易卻未及申說。」<sup>⑪④</sup>

然而他沒有詳加申說的理由何在？是確有一個「以道家黃老之學解釋《周易》」的系統？抑或是《淮南》只是「引《易》為喻」，其思想型態乃是「亦道、亦儒、亦法、亦名、亦陰陽；卻又非盡道、非盡儒、非盡名、法、非盡陰陽」<sup>⑪⑤</sup>，《周易》只不過是其兼融取資的思想資源之一，而其主要思想則是藉由「刑名」，去形塑「人君政治上的統御術」與「為政治國之術」<sup>⑪⑥</sup>。二者孰是孰非，在判別之前，可先探尋朱先生所舉的兩例。

《淮南子·繆稱訓》曰：

聖人之為治，漠然不見賢焉，終而後知其可大也。若日之行，騏驥不能與之爭遠。今夫夜有求，與瞽師併，東方開，斯照矣。動而有益，則損隨之。故《易》曰：「剝之不可遂盡也，故受之以復。」積薄為厚，積卑為高，故君

子曰孳孳以成輝，小人日快快以至辱。其消息也，離朱弗能見也。<sup>①①⑦</sup>

此則係引《周易·序卦》之文而有所節略<sup>①①⑧</sup>，「聖人之為治，漠然不見賢焉」，與《老子》第三章「不尚賢，使民不爭」的思想相合。接著說天自其高，日自其照，騏驎不能與日爭遠，人亦不能違逆自然。其後言損益相生之道、陰陽消長之理，此部分可視為諸子共有的「共命慧」，蓋孔子亦言：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」至於損益之道，孔子嘆之多矣，《淮南子·人間訓》載曰：「孔子讀《易》至《損》、《益》，未嘗不喟（依王念孫說改）然而嘆曰：『益損者，其王者之事與！』」<sup>①①⑨</sup>古籍中尚有多本有此記載，是故非獨道家才有此類人生智慧。後文「君子日孳孳以成輝，小人日快快以至辱」，則屬儒家進德修業的思想。故而，就內容來看，亦屬融通儒道思想的類型。

〈人間訓〉曰：

古者，五帝貴德，三王用義，五霸任力。今取帝王之道，而施之五霸之世，是由乘驥逐人於榛薄，而蓑笠盤旋也。今霜降而樹穀，冰泮而求穫，欲其食則難矣。故《易》曰：「潛龍勿用」者，言時之不可以行也。故「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎」。「終日乾乾」，以陽動也；「夕惕若厲」，以陰息也。因日以動，因夜以息，唯有道者能行之。<sup>①②①</sup>

此則前部分言：帝王之世則行帝王之道，五霸之世則任力而行，若五霸之世而欲施帝王之道，則扞格難行矣，此有黃老治術之傾



向，然而就整段言之，其主要的意旨則在於「與時偕行」，得時不俟駕而行，不得時則潛龍勿用，此種「因日以動，因夜以息」的「趨時」思想，其實也是諸子共同的關懷，朱伯崑先生即說：「在戰國時代，不僅儒家孟子講趨時，兵家、道家、法家都講趨時。」<sup>⑫</sup>因而前部分雖傾向黃老，然整體而言，仍是兼融的思想型態。因其為融通和會的解《易》類型，故而朱先生認為接續這種解易的風氣，是嚴君平與揚雄，因為嚴君平的《道德經指歸》，乃「引《周易》經傳文意，解釋老子的《道德經》」；而揚雄的《太玄》，是「《大易》和老氏相結合的產物」，前者援《易》以入《老》，後者則援《老》以入《易》，而其融通儒道則一也。

上述二則雖屬儒道會通之解易類型，然而，在內容上，它們有一個較為獨特之處，即兩則都寓含有陰陽變易的思想，與消息損益的辯證思維，前則的損益相隨、由剝而復；後則的「終日乾乾，以陽動也；夕惕若厲，以陰息也。因日以動，因夜以息」等皆屬之，尤其是〈人間訓〉這一則，以「陽動」與「陰息」，解讀「終日乾乾」和「夕惕若厲」，迥然與一般「朝乾夕惕」的詮解大異其趣，更顯其獨特之處。筆者認為：朱先生照察到此二則所涵括的特異成分，而此種獨特的成分，與後起的道教易學隱然有著一種內在性的關連。《周易參同契》中的「三道由一」，亦即是《周易》、黃老之道，與爐火煉丹三者融攝為一，陰陽變易的思想與消息損益的辯證思維，乃是其融攝的重要媒介之一；甚而前小節所述及的「醫易同原」與「醫易相通」，其中介點亦是在陰陽變易的思想與思維，故而從《淮南子》此二則的解《易》，到道教易學先驅的《周易參同契》，似乎是一條學說思

想由微而著、由隱而顯，逐步遞嬗衍進的發展軌跡。

因之，筆者認為朱先生特別標舉出此一漢代的解《易》傾向，其用意有二：其一，《淮南》的易學，與嚴君平的《道德經指歸》、揚雄的《太玄》，基本上同屬融通儒道的類型；其二，在《淮南子》的解《易》中，有幾則陰陽變易學說甚為獨特，與道教易學具有著一些理論的內在關聯性，可以作為道教易學「三道由一」中黃老思想的代表性學說，只不過此條思想線索，在其發端處尚僅是涓涓細流，難以做學說理論的展示與申說，僅能幾筆輕輕帶過，而就其理論規模言之，它實難以與孟、京、費、高等數家易學並駕齊驅，故而朱先生又說：「以上三種解易的傾向，在漢代影響大的是孟喜和京房的易學。他們是漢易象數學派的創始者。漢易作為易學史上的一大階段，可以以孟、京易學為代表。」<sup>⑫</sup>

「道教易學」，是既有「易」又有「學」，且是與道家較有直接關連的，但何以其是真的易學，且又與道家有關，而道家易學論者卻未加以大力顯揚？理由其實很簡單，因為它不能提供可以作為「《周易》是戰國道家經典」的任何論據，更不能幫忙去證明「《易傳》是道家的易學」，而這兩個論題正是道家易學論者擘畫「道家易學」譜系的主要目的。

「道教易學」之所以不能作為「《周易》是戰國道家經典」、「《易傳》是道家易學」的佐證，主要有兩個原因：其一，如果以《周易參同契》為道教易學的先驅，它成書於後漢之季，當是時，非唯《易傳》早已編定，即如漢代的象數易學亦已有燦然可觀的理論發展。其二，道教易學之「易學」，與上節所討論「有易有學」之「易學」，在義涵上是迥然有別的。它不是

直接去解釋《周易》，而是資藉《周易》部分的學說，來建構煉丹養生的理論，因而在型態上，它與民間「五術」的「引《易》為用」，是較為相近的；只不過像「醫易同原」這類「引《易》為用」者，在理論系統的建構上，不如道教易學來得周全完備，故從引《易》為用的「醫易相通」，到「托易象而論之」的道教易學，可以視為同一個思想脈絡的發展。而因為它們在思想源流上，與《周易》僅是旁系性的關連，加以其時代較晚，所以無法為「先秦道家易學史的重構」盡點棉薄之力，以是之故，它鮮少被道家易學論者所提起，要有，也只是點綴性而已。

## 五、結語

「先秦道家易學史的重構」，是道家易學論者的重要使命，而在其辛勤地蒐羅剔抉下，他們發現在古書中有關道家易學方面，有「很確實的記載」<sup>⑫</sup>，且在戰國秦漢間，存在一個「規模宏偉」的「道家易學」陣容，從這一壯大的陣容裡，他們尋理出了一個「道家易學」的譜系，藉由此一譜系；道家易學論者提出了許多非常異於傳統說法的主張，諸如：「在戰國時代，《周易》主要是道家經典」、「從思想史的內在聯繫來看，先秦不存在儒家易，只有道家易」<sup>⑬</sup>……等等。

如果道家易學論者的說法與主張能夠成立，那麼易學思想史的研究，將會帶來巨大的震盪與革命，我們並不是守舊的傳統維護者，但是一個傳習甚久的學說，亦必有其所以傳衍不絕的理由，一些前輩學者們對於「《易傳》是道家易學」、「先秦不存在儒家易，只有道家易」這類的說法，其之所以沒有挺身出來反對，主要是因為這些學者都是仁慈溫厚的長者，然而學說主張的

是非對錯，他們其實是了然於胸的，我們從「《易傳》是道家易學」，這個主張被提出來迄今將屆二十年，但振臂高呼者，仍舊只是寥寥者即可見出端倪。

真的存在有這樣一個規模宏偉、陣容堅強的「道家易學」譜系嗎？經由「易學」義涵的分析，可以清楚地看出：這個「道家易學」譜系，其實是把下列四個不同義涵的「易學」混雜在一起，加以連綴起來而已：

其一，「老子易學」、「莊子易學」、范蠡的「黃老易」等，這個「易學」，指謂的其實只是一種思想上的疊合。如果瞭解這層義涵，就不會如此地說：「先秦易學的重要一支當是老子道家易學」、「莊子繼承了老子以陰陽說詮解易、範疇易的傳統」。

其二，顏闕、司馬季主、司馬談的「道家易學」，此一「易學」，透顯的是他們在言談時，或引《周易》，或引《老子》，左右挹取，資源不絕，同時也顯露他們都曾兼習《易》、《老》（或《莊》），不拘一格，蓋自戰國以降，讀書人大體皆是「博貫載籍，九流百家之言，無不窮究」<sup>②</sup>。若知此類「易學」義涵，即不致於提出如下的主張：「《戰國策》即中有顏闕與齊宣王說《易》的記載，他「先引《易》說，又證之以《老子》，可見也是屬道家易學一系的。」

其三，嚴遵、揚雄、淮南九師、王弼、韓康伯的「道家易學」，此「易學」意指的是：或援《易》以入《老》，或援《老》以入《易》，將儒道思想融通和會。知悉此意，當不會輕下如是之斷語：「玩味『道訓』之名，可以推測（淮南九師）這九位學者可能是道家易學老子一派的成員」、「魏晉時期，玄學

家的《易》注可稱為玄學易，實為道家易。」

其四，道教易學，是一種有「易」又有「學」的易學，且與道家有所關連，然而其在內涵上，與傳統所稱的「象數易學」、「義理易學」，層次是不同的，它其實是易學的引伸運用，亦即是資藉《周易》或漢象數易學的一些學說，作為其形構內外丹功理功法的理論基礎，也就是五代彭曉所說的：「謂修丹與天地造化同途，故托易象而論之」；因之，它完全不能提供任何論據上的效力，去支持「從思想史的內在聯繫來看，先秦不存在儒家易，只有道家易」、「在戰國時代，《周易》主要是道家經典」、「《易傳》是道家易學」等論點，原因之一在於其興起時間較晚，另一在於其是引《易》以為用者。

從易學義涵來檢視「道家易學」譜系，較能清楚地釐析此一譜系之客觀有效性的問題，道家易學論者其實是把四種不同義涵的「易學」雜揉在一起，它們原本是不相連屬的，但經過道家易學論者的裝飾與加工後，它們卻被連貫成一個易學系統。然而，很遺憾地，此種連貫方式，並非「依據文獻來作論證」，其所憑藉的乃是道家易學論者自己的「自明真理」<sup>⑤</sup>。

① 陳鼓應：〈先秦道家易微〉，《道家文化研究》第十二輯（北京：三聯書店，1998年），頁28。

② 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》（臺北：台灣商務印書館，1994年），頁1。

③ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁3。

④ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁91。

⑤ 陳鼓應先生云：「就《易傳》思想體系來看，它的天道觀、自然

觀（或稱宇宙論），以及辯證的思想方法，為其理論架構的主幹，而以道家思想的影響為最大，其次是陰陽家與儒家。因而，學界一向認為《易傳》是儒家的典籍，這觀點是錯誤的。」《易傳與道家思想》，頁 105。另該

書〈序〉文又云：「近年來，我發表了多篇論文，提出了兩個主要的論題，一是道家主幹說，

一是《易傳》為道家學派作品。」頁 1。

- ⑥ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 106。
- ⑦ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，登載於《道家文化研究》第十二輯，頁 37。
- ⑧ 王葆玟先生說：「儒家易學不過是先秦易學的一個支系，而且這支系絕不是先秦易學的主流。」  
其意為道家易學才是戰國秦漢易學的主流。見氏著：〈帛書《繫辭》與戰國秦漢道家易學〉，《道家文化研究》第三輯（上海：上海古籍出版社，1993 年），頁 86。
- ⑨ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 11、16、2。
- ⑩ 同前註，頁 11～17。
- ⑪ 同前註，頁 18。
- ⑫ 同前註，頁 17。
- ⑬ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 29、46、220。
- ⑭ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁 44。
- ⑮ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 18。
- ⑯ 同前註，頁 44。
- ⑰ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 346。
- ⑱ 同前註，頁 179。

- ⑲ 見陳鼓應：〈編者寄言〉，《道家文化研究》第十二輯，頁1。
- ⑳ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁346。
- ㉑ 陳鼓應：〈編者寄言〉，《道家文化研究》第十二輯，頁1。
- ㉒ 同前註，頁2。
- ㉓ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁31。
- ㉔ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁22。
- ㉕ 陳鼓應：〈編者寄言〉，《道家文化研究》第十二輯，頁2。
- ㉖ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁31。
- ㉗ 陳鼓應先生說：「《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家。這對於專家學者們的既定看法，是一個巨大的挑戰，這觀點之所以一時難以令學界接受，主要在於人們安於習見。」《易傳與道家思想·序》，頁i。
- ㉘ 王葆玟先生說：「儒家易學不過是先秦易學的一個支系，而且這支系絕不是先秦易學的主流。」其意為道家易學才是戰國秦漢易學的主流。見氏著〈帛書《繫辭》與戰國秦漢道家易學〉，《道家文化研究》第三輯，頁86。
- ㉙ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷）（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），頁62。
- ㉚ 「共命慧」乃方東美先生的概念，參見氏著：《哲學三慧》（臺北：三民書局，1978年），頁3。
- ㉛ 黃沛榮先生云：「古人言《易》、《老》關係既失於強為比附，故浮濫之說多，吾人欲嚴其關限，則有待於觀念之建立：一、應注意二者是否暗合。二、不應忽視《易經》對《易傳》之直接關係。容以次論之。所謂「暗合」者，舉例言之，《易經·蒙卦》

六五爻辭：『童蒙，吉。』而《老子》十章則云：『專氣致柔，能嬰兒乎！』二十八章云：『知其雄，守其雌，為天下谿，……常德不離，復歸於嬰兒。』五十五章云：『含德之厚，比於赤子。』與《易》理略通。唯是必謂老子之觀念乃出於蒙卦，則未免臆斷。再如《老子》六十七章：『我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。……儉，故能廣。……』五十九章又云：『治人事天莫若嗇。』苟謂『儉』、『嗇』之說，乃受《易經》節卦影響，則亦有可商。又如《周易》重『孚』，《老子》貴『信』，二者亦未可強為比附。」見氏著：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁227~228。

- ③② 〔周〕左丘明撰，〔三國〕韋昭注：《國語·越語》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁641~645。
- ③③ 胡自逢：《先秦諸子易說通考》（臺北：文史哲出版社，1974年），頁2。
- ③④ 莊子曰：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁947。
- ③⑤ 張默生：《莊子新釋》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁14。
- ③⑥ 此段引文依《新校本史記 三家注·蔡澤傳》，《戰國策·秦策三》無「聖人曰」至「於如浮雲」句，也無「《易》曰」以下那段話，〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979年），頁2422~2424。
- ③⑦ 《新校本史記三家注·孟子荀卿列傳》，頁2346。
- ③⑧ 《新校本史記三家注·范雎蔡澤列傳》，頁2419。



- ③⑨ 《新校本史記三家注·日者列傳》，頁 3220。
- ④⑩ 同前註，頁 3296。
- ④⑪ 楊家駱：《史記識語》，收錄於《新校本史記三家注》，頁 3。
- ④⑫ 楊家駱先生云：「此不唯可證司馬談之思想為儒家，亦可證司馬遷撰史最高之理想為『春秋』。」同前註。
- ④⑬ 語見《後漢書·班彪列傳》附〈班固列傳〉，〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注：《新校本後漢書》（臺北：鼎文書局，1979 年），頁 1331。
- ④⑭ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁 31。
- ④⑮ 王葆玟先生云：顏闕「在引《易》之後，又引《老子》，這種援引方式可證明《易》、《老》曾並列為戰國時期齊國道家的經典。」同前註，頁 44。
- ④⑯ 徐復觀：《中國經學史的基礎》（臺北：學生書局，1990 年），頁 21。
- ④⑰ 王新華：《周易繫辭傳研究》（臺北：文津出版社，1998 年），頁 168。
- ④⑱ 《莊子·天運篇》曰：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 531。
- ④⑲ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁 37~38。
- ⑤⑩ 劉節：〈易象和魯春秋〉，收錄於黃壽祺、張善文編《周易研究論文集》（北京：北京師範大學出版社，1989 年），頁 31。
- ⑤⑪ 王葆玟先生在前揭之文中，有三個地方述及此點，其中一處說：「西漢文帝和景帝都以為《黃》、《老》二書『過於五經』，則

戰國秦漢時期北方道家學者都應兼崇《黃帝四經》和《老子》。」另外兩處則引用《漢書·揚雄傳贊》所引桓譚之語，僅言文景都以為「《老子》『過於五經』。」參見氏著：〈「黃老易」和「莊老易」一道家經典的系統性及其流變〉，頁 44、45、49。

- ⑤② 同前註，頁 39～45。
- ⑤③ 同前註，頁 44。
- ⑤④ 《新校本漢書·揚雄傳》，頁 3585。
- ⑤⑤ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」一道家經典的系統性及其流變〉，頁 50。
- ⑤⑥ 同前註，頁 40。
- ⑤⑦ 同前註，頁 48。
- ⑤⑧ 同前註，頁 48、39。
- ⑤⑨ 同前註，頁 48。
- ⑥① 同前註，頁 39。
- ⑥② 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想·序》（臺北：聯經出版事業公司，1991 年），頁 1。
- ⑥③ 〔漢〕劉安撰，張雙棣校釋：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997 年），頁 2008。
- ⑥④ 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，頁 12。
- ⑥⑤ 同前註，頁 24。
- ⑥⑥ 《新校本漢書·藝文志》，頁 1730～1731。
- ⑥⑦ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」一道家經典的系統性及其流變〉，頁 50。
- ⑥⑧ 王葆玟先生說：「辨明戰國秦漢道家的最受尊崇的經典系統是『黃老易』，便會體會到桓譚的言論有一種特殊的意義，他說：『昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學，然後世好之者尚以為過

於五經，自漢文景之君及司馬遷皆有是言。」（見《漢書·揚雄傳贊》）桓譚生活於兩漢之交，他說西漢文帝和景帝都以為《老子》『過於五經』，並有『是言』，定有可靠的文獻為據。《老子》既『過於五經』，自然要超過五經中的《周易》，而『黃老』的提法又表明《黃帝四經》勝過《老子》，那麼用『黃老易』的術語來概括道家經典系統，當是準確的。」同前註，頁 45。

- ⑥8 王先生又說：「陳鼓應先生注意到《莊子·天下篇》有一節重要的異文，通行本寫為：『關尹、老聃聞其風而悅之，……可謂至極。關尹、老聃乎！古之博大真人哉！』異文則見於日本高山寺所藏的南朝寫本，寫為：『關尹、老聃聞其風而悅之，……雖未至極。關尹、老聃乎！古之博大真人哉！』兩字之差，顯示出早期的《莊》學並非依附於《老》學，而是自命凌駕於《老》學之上的。由此可見戰國秦漢南方道家的經典系統主要是由《莊》、《老》、《易》三書構成，其中《莊子》的地位與《老子》接近，有時超過《老子》。……那麼，可以肯定南方道家經典系統的內在關係是《莊》勝於《老》，《老》勝於《易》，概括為『莊老易』是很允恰的。」同前註，頁 48～49。
- ⑥9 張永雋：〈二程先生「闢佛說」合議〉，《哲學論評》第五期（臺北：臺大哲學系，1982 年），頁 204～205。
- ⑦0 《新校本漢書·王貢兩龔鮑傳》，頁 3056。
- ⑦1 〔漢〕嚴遵著，王德有、王德有校：《老子指歸》（北京：中華書局，1997 年），頁 53～54。
- ⑦2 廖名春、康學偉、梁書弦合著：《周易研究史》（長沙：湖南出版社，1991 年），頁 123。
- ⑦3 《新校本漢書·揚雄傳》，頁 3583。
- ⑦4 《法言·問道》云：「《老子》之言道德，吾有取焉。及撻提仁

義，絕滅禮學，吾無取焉。」見汪榮寶撰、陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1997年），頁114。

- ⑦⑤ 同前註，〈問神〉，頁168。
- ⑦⑥ 徐復觀：《兩漢思想史》卷二（臺北：學生書局，1976年），頁488。
- ⑦⑦ 鄭萬耕：《揚雄及其太玄》（臺北：藍燈文化事業公司，1992年），頁59。
- ⑦⑧ 三則論《易》是：1、「故《易》之失也卦，《書》之失也敷，《樂》之失也淫，《詩》之失也辟，《禮》之失也責，《春秋》之失也刺。」（〈泰族訓〉）2、「五行異氣而皆適調，六藝異科而皆同道。溫惠柔良者，《詩》之風也；淳龐敦厚者，《書》之教也；清明條達者，《易》之義也；恭儉尊讓者，《禮》之為也；寬裕簡易者，《樂》之化也；刺幾辯義者，《春秋》之靡也。故《易》之失鬼，《樂》之失淫，《詩》之失愚，《書》之失拘，《禮》之失伎，《春秋》之失訾。六者，聖人兼用而財制之。」（〈泰族訓〉）。3、「今《易》之乾坤，足以窮道通意也，八卦可以識吉凶、知禍福矣。然而伏羲為之六十四變，周室增以六爻，所以原測淑清之道，而擯逐萬物之祖也。」（〈要略〉）。〔漢〕劉安編撰，張雙棣校釋《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），頁2060。
- ⑦⑨ 李學勤先生語，詳見氏著：《周易經傳溯源》（高雄：麗文文化事業公司，1995年），頁160。
- ⑧⑩ 陳鼓應先生云：「總觀漢代道家易，可以淮南子、嚴遵、揚雄為代表。」見氏著：〈漢代道家易學鉤沉〉，《臺大文史哲學報》第57期，（臺北：臺灣大學文學院，2002年），頁50。
- ⑧⑪ 范文瀾等著：《中國通史》（北京：人民出版社，1994年），第

2冊，頁167。

- ⑧ 張雙棣：《淮南子校釋》引許慎注曰：「鹿以論（喻）民。虞，欺也。」頁1035。
- ⑨ 徐復觀：《兩漢思想史》卷二（臺北：學生書局，1976年），頁200。
- ⑩ 〔漢〕劉安撰，高誘注：《淮南子注·敘》（臺北：世界書局，1974年），頁1。
- ⑪ 戴君仁：《梅園論學集》（臺北：開明書局，1970年），頁278~279。
- ⑫ 〔南朝宋〕劉義慶著，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984年），頁206。
- ⑬ 〔唐〕房玄齡等撰：《新校本晉書·韓伯傳》（臺北：鼎文書局，1979年），頁1993。
- ⑭ 《新校本晉書·王衍傳》載：「魏正始中，何晏王弼等祖述老莊，立論以為：『天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身，故無之為用，無爵而貴矣。』衍甚重之。」同前註，頁1236。
- ⑮ 《新校本三國志·魏書·王母丘諸葛鄧鍾會傳》中裴注引何劭《王弼傳》曰：「弼幼而察惠，年十餘，好老氏，通辯能言。父業，為尚書郎。時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：『夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恆言無所不足。』」〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注：《新校本三國志》，頁795。
- ⑯ 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，

1992 年)，頁 336。

⑨ 同前註，頁 95。

⑩ 勞思光先生評胡適之先生的《中國哲學史上卷》為：只有「史」，卻「幾乎完全沒有『哲學』的成分」。評馮友蘭先生者為：「它的書是有『哲學』的，不只是有『史』的成分。……雖有哲學成分，卻仍然并未接觸到中國哲學的特性。」參見氏著：〈序言——論中國哲學史的方法〉，《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981 年），頁 1~3。

⑪ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 129。

⑫ 陳鼓應：〈編者寄言〉，《道家文化研究》第十二輯，頁 1。

⑬ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 62。

⑭ 同前註，〈前言〉，頁 1。

⑮ 《四庫全書總目提要·易類小序》（臺北：台灣商務印書館，1983 年），第 1 冊，頁 54。

⑯ 《文淵閣四庫全書》（臺北：台灣商務印書館，1983 年），第 776 冊，頁 961。

⑰ 同前註，頁 1082。

⑱ 如詹石窗先生有《易學與道教思想關係研究》（福建：廈門大學出版社，2001 年）專書討論，另有《道教術數與文藝》（臺北：文津出版社，1998 年）、《道教風水學》（臺北：文津出版社，1994 年）二書，前書有幾篇文章，而後書亦有部分內容與此方面的研究有所關連。另鄭萬耕先生《易學源流》（瀋陽：瀋陽出版社，1997 年）亦有專節討論〈道教易學的先驅——《周易參同契》〉，頁 98~104。

⑲ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 248。

⑳ 〔東漢〕魏伯陽撰，劉國樑注譯：《新譯周易參同契》（臺北：

- 三民書局，1999年），頁168。
- ⑩③ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁250。
- ⑩④ 詹石窗：《易學與道教思想關係研究》，頁110。
- ⑩⑤ 〔五代〕彭曉撰，〔明〕涵蟾子編：《周易參同契真義》（臺北：中國子學名著集成編印基金會印行，1978年），頁2。
- ⑩⑥ 參見〔東漢〕魏伯陽撰，劉國樑注譯：〈導讀〉，《新譯周易參同契》（臺北：三民書局，1999年），頁6～17。
- ⑩⑦ 《正統道藏（第七冊）》，《玉谿子丹經指要·卷中》（臺北：新文豐出版公司，1997年），頁77。
- ⑩⑧ 〔東漢〕魏伯陽撰，劉國樑注譯：《新譯周易參同契》，頁3。
- ⑩⑨ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁252。
- ⑩⑩ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁31。
- ⑩⑪ 陳鼓應：〈編者寄言〉，《道家文化研究》第十二輯，頁1。
- ⑩⑫ 如周立升：《兩漢易學與道家思想》（上海：上海文化出版社，2001年）等。
- ⑩⑬ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁129。
- ⑩⑭ 陳鼓應：〈漢代道家易學鉤沉〉，登載於《臺大文史哲學報》第五十七期（臺北：臺灣大學文學院，2002年），頁49，註10。
- ⑩⑮ 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年），頁137。
- ⑩⑯ 同前註，頁135～137。
- ⑩⑰ 〔漢〕劉安撰，張雙棣校釋：《淮南子校釋》，頁1054。
- ⑩⑱ 《序卦》曰：「《剝》者，剝也。物不可以終盡剝，窮上反下，故受之以《復》。」《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），頁187。

- ⑪⑨ 〔漢〕劉安撰，張雙棣校釋：《淮南子校釋》，頁 1838。
- ⑪⑩ 同前註，頁 1915～1916。
- ⑪⑪ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 69。
- ⑪⑫ 同前註，頁 130。
- ⑪⑬ 王葆玟先生說：「關於道家易學，古書卻有很確實的記載，例如《戰國策》引顏觸對齊宣王說……關於戰國中期儒門易學的代表人物，史書罕有記載，因而《戰國策》所記顏觸的議論極為可貴，可視為證明戰國道家從事易學因而易學不限於儒學的重要史料。」見氏著：〈帛書《繫辭》與戰國秦漢道家易學〉，《道家文化研究》第三輯，頁 86～87。
- ⑪⑭ 陳鼓應：〈先秦道家義學發微〉，頁 10。
- ⑪⑮ 《新校本後漢書·班彪列傳》附〈班固列傳〉，頁 1331。
- ⑪⑯ 陳鼓應先生說：「現在有些學者還堅持《易傳》是儒家的著作，然而解決這個問題，最重要的還是依據文獻來作論證，而不能憑『自明真理』。」〈先秦道家易學發微〉，頁 28。





# 參、「《易傳》是道家易學」 的論述策略及其紕謬

## 一、前言

傳統把《周易》列為儒家的經典之一，《易傳》順理成章地被視為儒家易學，其文本所含括的思想，也都被認為是儒家思想。但近世以來，經過一些學者的研究後，《易傳》雜揉有道、墨、陰陽、法、名等諸家的思想，亦漸為易學界所接受；有些學者更進一步對《易傳》的文本內容，做了一番探本溯源性地考察，進而條分縷析，揭示出思想或概念的源頭。這步工作，一方面對《易傳》思想的考鏡源流有所裨益，一方面對視《易傳》為純儒家思想的傳統論點而言，亦可謂是一個甚大的突破。唯在基調上，其與傳統論點仍是一致的，即《易傳》基本上是儒家的易學。

主張《易傳》是儒家易學的學者，大體認為《易傳》是藉著卦、爻的特殊結構，亦即卦象、卦位、爻象、爻位，與乘承比應之關係，來發抒「進德修業」的義理思想，所以「明象位，重德業」，乃是《易傳》思想的「兩大主脈」<sup>①</sup>，而其成己成物的道德實踐，與《論》、《孟》、《中庸》克己復禮的成德之教，精神意趣是相貫通的。這些前輩學者們大都認為：《易傳》乃是「借術數以發揮義理」<sup>②</sup>，也就是藉著《易經》的象位思想，發揮儒家的「宇宙哲學和人生哲學」<sup>③</sup>。

《易傳》是儒家易學，本是一種傳統的、大家習以為常的觀點，但是近十餘年來，道家易學論者卻提出了一個很新穎的論點：「《易傳》是道家易學」，此種論點為《周易》的歸屬問題激起了陣陣的漣漪，道家易學論者的論點也非率爾之論，他從不同的側面切入，而且作了很全面寬廣的論述，毋寧說：他是在建造一座「道家易學」的理論城堡，其云：

《易傳》非儒家典籍，乃道家系統的著作。

如果說黃老可稱道家支派，則《易傳》則可稱道家別派。由《彖傳》到《繫辭》，道家學說成為它們的主體思想——無論在宇宙論、自然觀或辯證法思想方面。

（老子）自然觀的形成，可上溯《易經》而下啟《易傳》，並成為《易傳》哲學思想的主要骨幹。

在自然哲學的觀點上，《彖傳》與道家是屬同一學派的主張。

從天道觀來看，甚而可以說《彖傳》是道家解易之作。

《繫辭》中主要的思想內容仍來自道家。④

道家易學論者提出：天道觀、自然哲學、由天道推演人道的思維模式、辯證思想等，乃是《易傳》的主幹；在概念方面，《易傳》也是「以道家基本概念建立其哲學體系」；學說方面，則陰陽氣化論、剛柔相濟說、精氣說等學說思想，都是淵源於道家；其更與戰國中晚期「主流顯學」的齊、楚道家之學有著非常密切的關係。由是而推出了：「《彖傳》是道家解易之作」、「《繫辭》是稷下道家之作」、「《象傳》以道家思想為主」、「《文言》解易具有明顯的道家傾向」、「《小象》以老子思想解乾

坤」⑤，而其總結性的論點是：「《易傳》是道家易學」、「先秦不存在儒家易，祇有道家易」⑥。

然而，這座外觀巍峨高聳、內裝富麗堂皇的「道家易學城堡」，它究是一座真實的建築物？還是僅是一個海市蜃樓般的虛景？它究竟是在儒家易學的傳統觀點上，做了進一步更深入的考察，而見人所未見、言人所未言？抑或其推論偏頗而不嚴謹，在一些環節處，過度加以誇大，乃至於將「《易傳》主幹」的焦點給轉移了，由之而得出的偏頗性結論？這個答案同時也關涉著，它究是一個貢獻卓著的創發性論點；抑或它其實是一個爭議性甚大的個人假設性意見？

「《易傳》道家主幹說」，乃是道家易學論者建構其「《易傳》是道家易學」主張一個非常重要的核心論點，其他的理論支點，雖然也有很多的論述，但是在理論建構的層級上，「《易傳》道家主幹說」可說是更為根本，且更為關鍵的，在其觀點中，它甚至決定著《易傳》這部書的學派傾向，其云：「考察一部作品的學派傾向，我們應著重於它的主體思想」⑦；因之，在其著作中，他一而再，再而三地闡述此種論點。惟在語彙的使用上，時而用「主幹、主流、主導、主根」⑧、「主要骨幹」⑨，間亦用「主要結構」⑩、「主要影響」⑪，有時也用「以……為主」⑫，而用得較多的是「主幹」⑬、「主體」與「主體思想」等，如云：

戰國中期之後的學派，都有各家匯合的趨向。《易傳》並非一人一時之作，但總體而論，也如黃老派一樣，它是道、儒、墨、法、陰陽融合而以道家為主體的著作。⑭

無論是「主幹」，亦或是「主體思想」等，都是道家易學論者書寫方式中的一種「互文」，它們大體上都是一種對揚性的比喻，經由此種簡單而淺顯的明喻，對照出道、儒思想在《易傳》的義理中，是有主從本末之別的；亦即是，《易傳》雖是一種融合性的思想，然在諸家的思想成分中，道家思想乃是居於最為重要的樞紐地位；如以結構組織為例，則道家思想是《易傳》的「主要結構」，儒家思想僅為次要的、附屬的成分；假如《易傳》是一棵昂首蒼穹的巨樹，則道家思想乃是其「主幹」與「本根」，儒家思想則僅居於「枝葉」的部位，其云：

《易傳》向來被視為儒家經典，而且其中亦確實包含了許多儒家思想，但是從《易傳》中最重要的部分《彖傳》和《繫辭》二傳來看，其受到老莊思想的主要影響，是毫無疑問的。除此之外，它還接受了黃老之學，稷下黃老學派——如《管子》四篇等的許多說法及概念，這也是有著可考的。無論從質或量上來考察，《彖》及《繫辭》所受老莊的影響要比儒學大得多。究其實，它們是以道家哲學為主體而吸收陰陽、儒、墨、法各家思想而成的一部作品。就其哲學中最重要的組成部分的天道觀及辯證法等方面來看，我們可以稱《易傳》學派為道家別派。<sup>⑮</sup>

「《易傳》道家主幹說」的提出，目的是為了推翻二千餘年的通行性觀點，道家易學論者通過一系列的闡論，自認已「打破了學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說」<sup>⑯</sup>。

然而，「經學傳統的舊說」真的已被推翻了嗎？《易傳》真的是以道家思想為主幹嗎？在筆者深層性地考察後，發現此一論

點其實是一種特殊書寫策略下的產物，是這套精心設計的論述策略，營造出「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」的學術氛圍。此套書寫策略之探究，是本論文進行的第一個主脈，可綜括為下列五個策略：（一）、截然二分的策略，（二）、一枝獨秀與戴帽子的策略，（三）、天羅地網的策略，（四）、獨樹一格的策略，（五）、化零為整的策略等，這些書寫策略交輔為用，使道家易學論者在論證程序上，表現出了「論據充分」的模樣。

然而，「《易傳》是道家易學」既非《易傳》思想的本來風貌，不論其論述策略運用得如何巧奪天工，終究難以避免疏漏刺謬與扞格矛盾，故而本文的第二個論述脈絡，將聚焦於前述書寫策略與相關論點紕謬之梳理，並彙整為下列五個謬誤：（一）、截然二分，抑儒揚道；（二）、專利帽子，封閉獨斷；（三）、天羅地網，竭澤而漁；（四）、獨樹一格，反客為主；（五）、化零為整，斷章取義等。經由這些謬誤的梳理，冀望能清楚地照察出：這些乍似「論據充分」的論證，其實大體是一種「姿態」，一種「貌似客觀論證」<sup>①⑦</sup>的姿態，意即其大部分推證並非一般合理的推證，故而不具有客觀妥效性，其「貌似客觀肯斷」中所具有的「貌似真實性」，亦終將流為一種彷彿真實的假象罷了。

「《易傳》道家主幹說」論點的另一重要紕謬是：如果以道家易學論者的判準來判別中國古籍，則非唯可以得出「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」，甚而連「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」<sup>①⑧</sup>，也可以推導得出來。然準此而觀，先秦諸子將匯歸於

「一家」；中國哲學的主流—儒、釋、道等，亦將百川歸海，歸於「道家」；如此立論，對平章學術，考鏡源流，又有何裨益？故而，本論題之研究，冀能廓清一些似是而非之論，庶幾有助於「《易傳》究是儒家易學，抑或是道家易學」問題的釐清。

## 二、《易傳》何以會變成「道家的易學」——一套特殊書寫策略的運用

「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」之所以能夠喊得如此震天價響，主要是其有一套書寫策略作為其論述的撐架，這一套論述策略乃是一種繁複性與系統性的構作，首先，道家易學論者把我國的文化傳統分成「自然主義」與「德治主義」兩個傳統，為道、儒二家所分別承繼，前者開展出「形上學」與「宇宙論」的相關思想；後者則只關心「人倫道德」的問題，「缺乏形上學思考的習慣與能力」，此為「截然二分的策略」。其次，老子創建了中國歷史上第一個哲學系統，締造了很多個「第一」的輝煌成就，諸多的思想與思維方式皆為其所先創，而這些老子、莊子，與稷下道家所先創的學說思想，皆為道家所「專有」，諸如：「推天道以明人道」乃道家「特有」的思維方式，物極則反、終則有始、對立統一的辯證法，也是道家所「獨有」，此為「一枝獨秀與戴帽子的策略」。再次，道家易學論者費了很大的苦心，爬梳搜剔《彖傳》、《繫辭傳》、《文言傳》等重要的學說與概念，並將之與《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子·白心》等篇作一比對，而尋究出其與道家思想間「一脈相承」的繼承關係，諸如：《易傳》中的天道

觀、萬物起源說、自然循環論、陰陽氣化論、剛柔相濟說、天地人一體觀、宇宙觀、自然哲學、尚陽思想、……其若非祖自《老》、《莊》，即是源於稷下；為數甚多的概念亦然，其甚而提出了：「《易傳》以道家基本概念建立其哲學體系」<sup>①9</sup>，此為「天羅地網的策略」。復次，其並把天道觀、自然哲學（包含宇宙論、萬物生成論）、由天道推演人道的思維模式、事物矛盾對立發展變化的辯證思想等，定位為「《易傳》哲學思想中的主要結構」<sup>②0</sup>，由之而建立了「道家主幹說」之說法，此種為《易傳》主幹思想的內容定調的方法，迥異於易學界其他的學者，此為「獨樹一格的策略」。《易傳》中融合有許多道家的概念與思想，這些概念與思想，一些前輩學者皆相繼提出，諸如：錢穆先生、馮友蘭先生、朱伯崑先生、李鏡池先生……等等，道家易學論者亦時而引用其說，來佐證自己的論點，並加以組合成一個系統，此為「化零為整的策略」，以下逐一探討論列。

### （一）截然二分的策略

道家易學論者運用了多重截然二分的策略，第一重區分，他把古文化分成「兩大傳統」，即「自然主義傳統」和「德治主義傳統」，老子與孔子分別繼承此二傳統，並加以系統化，從而開創了道家與儒家。不同的古文化傳統，使道、儒二家其始差以毫釐，末別卻差以千里，兩家的關注重點與思想開展產生了極為懸殊的差異，道家易學論者說：

至少從周初開始，中國思想中就存在著兩大傳統：即自然主義的傳統和德治主義的傳統。這兩種傳統在春秋末期分

別被老子和孔子系統化，從而開創了後來在中國思想史上產生過重大影響的儒家和道家。儒家將關注的重點放到了倫理、政治問題上，因而對自然天道方面的問題不甚感興趣，而道家則大談太一、有無之論，從而在中國歷史上第一個建立了系統的宇宙論學說。以後中國思想史的宇宙論傳統無一不從道家那裡汲取了大量養料。<sup>②①</sup>

儒家關注的重點是在「倫理」與「政治」問題上，「對自然天道方面的問題不甚感興趣」。其創始者孔子，他的「思維方式是單調而單向的」，「思想格局僅限於人倫一隅而罕言天道」；因之，致成其思考問題上的侷限：「原始儒家，僅言人事而不及天道。因而思考問題，常囿於政治人倫層面。」正因為如此，所以在戰國中期以前，「儒家缺乏形上學思考的習慣與能力，也不從事宇宙論問題的探討」<sup>②②</sup>。

道家則不然，「將宇宙人生作為一個整體來思考，則是先秦道家思維方式的一大特點」，且建立了「中國歷史上第一個系統的宇宙論學說」；當儒家「不從事宇宙論問題的探討」時，「這一哲學工作的重任遂由道家擔當起來」<sup>②③</sup>；所以，「中國思想史的宇宙論傳統」，皆是挹取自於道家。

因著用心的不同，使儒、道二家在學術思想的建構與在歷史文化中的影響，有著很大的差別，道家易學論者又作了第二重的區分：道家成就的是「哲學」，而儒家成就的則是「倫理學」，其云：

中國“哲學的突破”始於老子，老莊為中國哲學的開創者，孔孟為中國倫理學的奠基者；道家開創中國哲學與儒



學建立中國倫理學，為儒、道兩家在中國古代思想史上具有無比深遠的貢獻。<sup>②4</sup>

以是之故，孔子是「中國第一位倫理家」，老子則為「中國第一位哲學家」。

孔子是「中國第一位倫理家」，其學說在政治倫理思想上，確然有著「重大的貢獻」，「從維護禮制文化這一重要特點而言，無疑地儒家是中國文化的主導者。」<sup>②5</sup>但是，「其思想視野卻從未觸及宇宙論的問題」<sup>②6</sup>。也就是說：他關心的只是現實層面的問題，對「宇宙人生的究竟意義」並不感到興趣，當他向老子問禮時，問的也是「倫理政治」方面的問題：

孔子問禮於老子，他向老子請益的僅限於倫理政治的範圍，對於宇宙人生的究竟意義並不感興趣。這從《論語》一書可以為證。<sup>②7</sup>

因為《論語》一書，「主人倫而罕言天道」，這使得儒家的思想格局，僅能被囿限在「人類社會」的範圍，它與墨家一樣，皆難以望道家之項背。

老莊為「中國哲學」的開創者，而「哲學」與「倫理學」最大的不同，在於「哲學」是「對宇宙人生作整體性思考和根源性探究」：

從哲學之為對宇宙人生作整體性思考和根源性探究這一角度來看，先秦哲學唯獨道家擔當這一重要角色。哲學當然不等同於倫理學。依此，而將中國哲學視為「倫理型」的觀點，必然狹義化了中國哲學的原貌。<sup>②8</sup>

在先秦哲學中，「唯獨道家擔當這一重要角色」，因此，其思考問題的規模最為宏大：

在諸子百家中，就考慮問題的規模而言，無疑以道家最為宏大。孔、墨基本上都局限於人類社會之中，而老、莊、黃老則能從一個更廣闊的背景思考社會、人生之問題。

②⑨

道家「能從一個更廣闊的背景思考社會、人生之問題」，這個「更廣闊的背景」意謂的是「系統的宇宙論學說」，道家「把宇宙看成人生的背景，主要通過對現實人生的反思，建立一種系統的人生哲學」③⑩，宇宙與人生的整體性思考，使道家哲學展現了思想的深邃與精神境界的高遠。

思想規模的差異，也引致了儒、道二家在「道」與「德」的內容意義上迥然有別，其云：

道與德是先秦諸子尤其是儒道兩家都使用的概念，但用法則有異。儒家一般只在倫理意義上使用，而道家則兼在天道觀與倫理範圍內使用。③⑪

儒家的「道與德」，「只在倫理意義上使用」，它只具有「經驗」、「形下」層次的意義；道家的「道與德」，則「兼在天道觀與倫理範圍內使用」，它是「超越」與「經驗」兩層皆有，「形上」與「形下」一體兼具，後者道家易學論者稱之為「天人之學」③⑫。

道家的「哲學」是「天人之學」，儒家則因其「倫理學」，「僅為經驗性的，缺乏形上學或宇宙論的理論為基礎」，故而難

以登「天人之學」的堂奧，這是道家易學論者的第三重區分，其云：

中國哲學是一門「究天人之際」的學問。中國形上學（無論宇宙論或本體論），乃由道家所創建並完成其體系之建構。道家之為中國形上學之主幹是無可爭議的，而人生哲學之深邃及其精神境界之高遠則更非倫理型的儒學所能望其項背。<sup>③③</sup>

道家哲學，因為有形上學（無論宇宙論或本體論）為其理論的根據，所以它涵括了一套「內聖外王」之學；儒家則因「缺乏形上學或宇宙論的理論為基礎」，所以其仍然僅能停留在「經驗性」的「倫理學」層次<sup>③④</sup>。

道家易學論者的第四重區分，是將「心學」與「氣論」予以二分，他認為中國的心學起始於孟子與莊子，然兩人的差異處，在於「孟子將心學以倫理化，莊子將心學以哲學化」，「氣論」亦復如此：

從哲學的角度來看，中國的心學始於莊子，從倫理學的角度來看，中國的心學始於孟子。同理，氣論也復如是觀。在中國哲學史上，首先將“氣”予以哲學化的是莊子，而將“氣”予以倫理化的是孟子。<sup>③⑤</sup>

猶如孔子與老子的區分，孟、莊雖然同樣都講「心」與「氣」，但莊子的「心學」與「氣論」是「哲學」的，孟子的則僅具「倫理學」的意義。但是，如果把孟子的「心、性、氣」，範限在「倫理學」的層次，那當該如何解釋《孟子》文本中的「盡其心

者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」？道家易學論者認為：這幾句本來「都只是倫理意義上的」，是被宋儒反復申說，才「提升到宇宙論和本體論的高度」：

〈盡心〉開篇云：“盡其心者知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。”這段話被宋儒反復申說，並將其提升到宇宙論和本體論的高度。事實上，這裡所說的“心”、“性”都只是倫理意義上的。“心”指“善心”，“性”指“本性”。孟子認為：保存人的善心，培養人的本性，是“事天”的最佳方式。與孟同時代的莊子也談到“性”的概念，但莊子的性論則屬於宇宙論的範疇。再則，《盡心》記載孟子曰，“萬物皆備於我”，《內業》篇中也有同樣的語句：“搏氣如神，萬物備存。”凡此皆可見出《孟子》書中具有哲學意味的觀念多與稷下道家有密切的關聯。<sup>③⑥</sup>

綜括道家易學論者有關孟子思想的說法有：其一，孟子的「心學」與「氣論」，本來就只具有「倫理意義」，我們不必順著宋明儒的解說，將之提升到「宇宙論和本體論的高度」，而該回復其「倫理意義」的思想本色。其二，《孟子》書中，和「哲學」有關的議題，僅在後半部〈公孫丑〉、〈告子〉等篇略有涉及，而且「這些議題都是由稷下道家告子引發的」。其三，孟子思想實際上有「兩個重要的淵源」，他在「倫理思想」上，繼承了「魯學的孔子」，而在「哲學思想」方面，則接納了「齊學的稷下道家」，其中受到稷下道家影響最大的，「當屬心氣論」，故

而諸凡「氣，體之充」、「善養吾浩然之氣」、「萬物皆備於我」等具有哲學意味的觀念，皆是「源於稷下道家」。甚至，其將「心」、「氣」「予以倫理化」，亦皆「源於稷下道家」③。

道家易學論者經由上述的四重區分，一方面肯定儒家在「文化史」與「倫理學史」上的「主幹地位」，卻同時也把儒家和道家的學問進向區隔開來，道家所開展的不是「倫理學」，而是「宇宙論和人生哲學」。那麼，儒、道二家的學說，哪一個才是「哲學的大廈中的主體建築」呢？對此他作了一個「判教」，判定「倫理學」僅能算是「哲學的一個分支」，不是「中國哲學的主體部分」；而道家的「宇宙論和人生哲學」，才是中國哲學的「主幹」，其云：

儒學不僅在中國文化史上居於主導地位，在倫理學史上更居於主幹地位。倫理學正如邏輯學、美學、宗教學等等，是哲學的一個分支，它研究什麼是道德上的“善”與“惡”，“是”與“非”。它的任務是分析、評價並發展規範的道德標準，以處理各種道德問題。它在哲學的大廈中，並非主體“建築”。從西方傳統哲學來看，形上學（宇宙論和本體論）是為主體，從中國傳統哲學來看，則宇宙論和人生哲學為其主體。從中國哲學的主體部分立論，無疑地，道家居於主幹的地位。至於文學史、美術史、藝術史，則道家思想更具靈魂性的重要地位。④

儒家「倫理學」與道家「哲學」的截然區分，一方面強調「倫理學」並不能登上「哲學」之殿堂，如果我們「將中國哲學視為“倫理型”的觀點，必然狹義化了中國哲學的原貌」；同時也確

立道家在「先秦哲學」與「中國哲學」中的「主幹地位」<sup>③</sup>。另一方面則與《易傳》的「主幹思想」相接榫，「倫理思想在《易傳》中並非居於主體的部分」<sup>④</sup>，「形上學」與「宇宙論」才是《易傳》思想的「主幹」，其云：

《繫辭》的主體思想是什麼？從其本身的思想特色及對後世的影響來看，無疑是太極和陰陽的觀念。《繫辭》的主體思想是討論人倫道德，還是形上學與宇宙論之組合？若是前者，那麼它將被劃入儒家作品之列，如果是後者，則無疑屬於道家哲學之範疇。然而，我們不能從狹隘的「倫理型」的觀點上去作衡量。正如我以前引用馮友蘭先生《中國哲學史新編》中所言：「《易傳》的重要性不在於它的道德教訓，而在於宇宙論和辯證法思想。」勞思光先生在其《中國哲學史》中也說過：「《繫辭》之理論是形上學觀念與宇宙論觀念之混合。」就《繫辭》的內部結構來看，它的主要內容當是道論和太極說。<sup>⑤</sup>

《繫辭》的「主體思想」是「人倫道德」，還是「形上學與宇宙論之組合」？若是「前者」，那麼它將被劃入「儒家」作品之列；如是「後者」，則無疑是屬於「道家哲學之範疇」；依舊是「截然二分」，運用的是同樣的論證模式，故而「先秦哲學道家主幹說」與「中國哲學道家主幹說」，可以視為「《易傳》道家主幹說」論點的延伸，更貼切地說：它們是整體性的，乃至於是「一體成型」的，因為前面的論點如果可以成立，那無異為「《易傳》道家主幹說」構作了一個堅如磐石的理論基底。

截然二分的策略，可謂是一石兩鳥的策略，其一方面將道家

與儒家的關懷面與思想成就切割開來，預留道家思想與《易傳》的緊密連結關係；另一方面則把儒家思想壓縮到一個狹隘的空間，再切開其與《易傳》的關連性。此種策略，道家易學論者使用得甚為頻繁，其慣常的手法是，第一步先二分，如：「儒道看待事物有著不同的側重面，儒家往往從正面、顯處著眼，道家則習慣於從負面入手考察事物、體悟事物生存的實質和結構。」第二步則拉抬與增高：「道家對於人間的苦難有著比先秦任何思想家都更敏銳、更深切的觀察和體會」。第三步則一方面切割開儒家與《易傳》的連線，而同時又建構道家與《易傳》的網絡關係，如言《屯·彖》的「剛柔始交而難生，動乎險中」，乃是「《彖傳》作者在敘說『天造草昧』之時，描述了『雷雨之動滿盈』的景象，正是《莊子·天運》篇所說的『聞之懼』的景象，……這也正是道家對人間社會的深厚憂患意識的流露。」④

截然二分法是一種「語言概念切割」的方法，亦即道家易學論者把「上好的」、「主要的」歸給「道家」；再把「次級的」、「附屬的」留給「儒家」；把儒家思想壓縮在一個狹隘的「倫理學」空間，同時把浩瀚廣闊的「哲學」領域——涵括了「宇宙論和人生哲學」，即所謂「天人之學」——歸給了道家，從而確立了：「在諸子百家中，就考慮問題的規模而言，無疑以道家最為宏大」；然後再從「天道觀」、「宇宙論」等方面來定調《易傳》的主幹思想，進而搭配上後幾重的策略運用，「《易傳》道家主幹說」的論點，就好像「順理成章」地浮顯出來了。

然而，此種切割與壓縮須要面對的詰難是：老子所承繼的「自然主義傳統」，和孔子所承繼的「德治主義傳統」，兩個傳統是否從此就分道揚鑣，截然分開了？道家的「自然主義傳統」

中就沒有「德治主義傳統」的成分？而儒家的「德治主義傳統」也不能有「自然主義傳統」的成分？其次，道家的「哲學」與儒家的「倫理學」之劃分亦然，此種「截然二分」的分法，究竟是道家易學論者個己之見？抑或是當代有關「中國哲學史」著作通行的一種分法？為何只有道家哲學才能榮登「哲學」的寶座？儒家真的沒有「形上學」、「天人之學」、「人生哲學」，與「內聖外王之道」？復次，孟、莊的「心學」與「氣論」，也是可以如此簡單地一刀劃開來，一邊為「倫理學」，另一邊是「哲學」？這一連串的問題，其實都聚焦於儒、道思想的分界點果真是在「宇宙論和人生哲學」嗎？有沒有可能是儒、道思想的分界點被錯置了呢？凡此都有待於更進一步地考察。

## （二）一枝獨秀與戴帽子的策略

道家易學論者既把儒家思想壓縮在一個狹隘的「倫理學」空間，而把廣闊浩瀚的「哲學」領域送給了道家，其接著使用的書寫策略是：「一枝獨秀與戴帽子的策略」，所謂「一枝獨秀」，即是突顯道家思想在中國哲學中非比尋常的成就與地位，首先突顯的是老子，道家易學論者給了老子很多讚頌的「美號」，諸如：「中國哲學之父」、「本體論、宇宙論的第一位建構者」等，極力地標榜老子榮享「第一」的成就，其云：

（老子）創建了中國歷史上第一個哲學系統，他所使用的許多概念、範疇後來都成了中國哲學史的主要概念、範疇，從思想內容上來看，老子哲學的核心——道論部分，天地人一體的思想結構，構成了一個非常完整的哲學系統。



④③

總計老子所獲得的「冠軍盃」獎項有：

- \* 中國哲學之父。(2~7、63) ④④
- \* 中國哲學的開創者。(2~7、18)
- \* (老子的) 道論為中國開創了第一個哲學體系。  
(4~209)
- \* 中國歷史上第一個哲學家。(1~87)
- \* 中國“哲學的突破”者。(2~7)
- \* 中國形上學(無論宇宙論或本體論)乃由道家所創建并  
完成其體系之建構。(2~7)
- \* 中國哲學中形上學傳統的開創者。(2~18)
- \* 中國哲學史上第一次有系統地建立一套完整的形而上學  
體系及獨特的人生觀者。(1~87)
- \* 中國古代哲學本體論和宇宙論的創始者。(2~18、63)
- \* 第一個建立系統的宇宙論學說者。(1~8)
- \* 中國宇宙觀的創始者。(2~12)
- \* 中國哲學自老子開始關注世界本原的問題，也提出天人  
關係的討論。對天人關係作出整體性的思考始於老莊。  
(4~212)
- \* 首創萬物生成論。
- \* 第一個開創中國哲學有關萬物本原問題之討論，首先提  
出宇宙生成說。(4~221)
- \* 中國哲學史上第一個提出道論的主張者。(2~18)
- \* 其所提出的道論不僅僅是道家各派的最高哲學範疇，也

成為整個中國哲學史各家最主要的範疇。(2~63)

\*由天道推衍人事的思維方式的始創者。(1~26)

\*道家的思維方式成為歷代中國哲學的主要思維方式。

(2~14)

\*第一個創建推天道以明人事者。

\*由人事以鑒天道以及托天道以明人事的一隱一顯的雙回向的思考方式之開創者。(2~63)

\*第一個開創天地人一體觀者。

\*第一個開創“對立”與“循環”的思想法則者。

\*對立及循環的思想最早的系統表達者。

\*建立中國哲學史上第一個系統性的辯證法思想。

(3~1)

\*由老子系統性地建立的辯證法思想體系成為中國傳統哲學的基本思考模式。(2~63)

\*中國哲學史上首次提出「道」、「器」關係者。

(1~99)

\*兩氣相感而生物之說的最早建構者。(1~35)

\*第一個用「剛」、「柔」來表述普遍性的哲學原理。

(1~223)

\*第一個在自然意義上使用「天」者。(1~11)

\*第一個提出「虛」和「實」概念者。(1~69)

\*第一個提出「內聖外王」之理想者。(3~21)

除了老子外，莊子也有數個「一枝獨秀」的成就，諸如：「中國哲學『究天人之際』最具有典範性的代表」(2~13)、「先秦最

先開創境界哲學」(1~80)、「第一個將心學予以哲學化」(2~31)、「第一個將『氣』予以哲學化」(2~37)、「中國哲學史上第一個提出天人合一的觀念」(2~40)、「莊子所開創的內聖之學決定了整個中國哲學的主要性質和方向，成為中國哲學的主要內涵，他的心學、氣論和天人之學為歷代哲學所繼承和發展」(2~63)、「『神明』一詞是其所獨創」(1~96)等。

老子與莊子在哲學上的成就，確實是非常卓著的，其在中國哲學史上的影響，也是至深且巨；因之，前面所列的「讚頌之辭」，除了少數幾則有爭議外<sup>④</sup>，大多數的尊榮，老莊確實是可以當之無愧的。

老子與莊子的哲學成就與影響，本是一個客觀的史實；然而，「言必稱老莊第一」，卻是一種主觀的策略——「一枝獨秀的書寫策略」，此一策略之運用，用心卻不僅僅是在於讚美，而是它隨之夾帶的壟斷性與排他性，也就是：這些被認定是老莊所創發的學說思想與思維方式，它們就是道家所「專有」與「特有」的，猶如戴上了「老莊專用」的帽子，既壟斷為道家之「專有」，當然就排除了他家也有的可能性。《易傳》中有很多學說思想，還有其思維方式、辯證法等，都被戴上了這頂帽子，所以《易傳》是道家的。《孟子》與《中庸》中的思想，有些也被戴上了這頂帽子<sup>⑤</sup>，所以，《孟子》「在倫理思想上繼承魯學的孔子、在哲學思想上接納齊學的稷下道家」，亦即《孟子》有一半的血緣是道家的；至於《中庸》，則「傳自稷下道家的成份最大」<sup>⑥</sup>，意即：《中庸》與《易傳》類似，是比《孟子》更為「純種的」道家。

道家易學論者在戴帽子策略的運用上，是甚為廣泛的，從戰

國、秦、漢，到魏晉間，一些兼治儒、道思想者，都被戴上了「道家易學家」的帽子，諸如：范蠡、顏闕、司馬季主、楊何、司馬談、孟喜、焦贛、淮南九師、嚴遵、揚雄、虞翻、何晏、王弼、向秀、韓伯等人。甚而連老子與莊子，都不可避免地加冕了「道家易學家」<sup>④⑧</sup>的封號。

在思維方式與學說思想上，「道家專利」的帽子，也是很大方地被分送出去的，以「推天道以明人事」的思維方式為例，其云：

由天道推衍人事的思維方式由道家所創始，……《象傳》之解《易》，發揮道家哲學中獨特的思維方式——推天道以明人事的思維方式，以為天道與人事間作雙向聯繫。這一重要的課題向為學界所忽視。<sup>④⑨</sup>

又云：

在先秦由天道推衍人事的思維方式是道家獨特的思維方式。自道家創始人老子開始，便標舉人法地，地法天，天法道，道法自然。在人效法天道自然的基準下，推天道以明人事便成為道家思維方式的一大特徵。這一思維方式由莊學與黃老道家所發揚，且為《象傳》與《大象》所繼承。《大象》的特點，是將天道與人事統一起來，其對卦義的解釋，前句講自然現象，後句講人事生活教訓。可以說《大象》的這一思維模式全然是繼承原始道家推天道以明人事的特點。反之，儒家的思維方式是單調而單向的，儒家創始者孔子之思想格局僅限於人倫一隅而罕言天道。

## ⑤

「托天道以明人事的思維方式，正是《老子》所建構的一種特殊思維方式」⑤，類似的表述，可謂連篇累牘，如此一而再，再而三地強調，無非昭示著：此一思維方式唯獨道家才有，且只此一家，別無分號；這也是「鐵律」，不容置疑。

「推天道以明人事」，既是道家獨有的思維方式，那麼與其相關的天、地、人「三極之道」⑥和「三才之道」，還有「天地人一體觀」、「天地人整體性思維」⑦，乃至於「天地人與鬼神並舉」，都是道家所「特有」，道家易學論者從這些「獨有」，來推證《易傳》是道家的，其云：

《象傳》無論在思維方式、萬物生成論等重要內容上都和道家屬於同一思想系統。就思維方式而言，不只是在天道推衍人事這一獨特的道家思維模式上，它與黃老道家的思維模式如出一轍，尤其值得重視，且在天地人三者統一的整體性的思考方式上也與道家相契合。在天地人一體觀的特殊思考方式中又將天地人與鬼神並舉，四者並稱是黃老學派的一個獨有的思想特色，如《象傳》的謙卦便將「天道、地道、人道、鬼神」並舉。……總之天地人鬼神並舉，僅見於黃老之學，由此也可見《象傳》與道家思想相聯繫的線索。⑧

在辯證法思想方面，道家易學論者除了一面強調：老子建立了「中國哲學史上第一個系統性的辯證法思想」外，並且更進一步追問：老子這個「第一」從何而來？是承《易經》而來；這個

「第一」又由誰所繼承？是由「《易傳》所繼承」，把《周易》的經傳也戴上了帽子：

老子的辯證思維模式初始受《周易》古經的啓迪，其後在道家各派的學說中被加以發展，復於戰國中晚期為《易傳》所繼承，透過《周易》古經—《老子》（道家）—《易傳》之發展，中國古代辯證思維模式的哲學體系於焉形成。<sup>⑤⑤</sup>

老子的辯證法思想，上承《周易》古經，下啟《易傳》，所以「《易》、《老》的內在聯繫在辯證法思想方面最為突出」；就上承《易經》之前者而言，道家易學論者稱之為：「引易入道」，後者則名之為：「引道入易」<sup>⑤⑥</sup>，一前一後，形構成道家與《周易》經傳的直接傳承關係。而在此一嫡系的薪傳系脈中，除了辯證法思想外，同時又被提及的，尚有：天道觀、自然觀、宇宙論<sup>⑤⑦</sup>等，由此可見，這些被羅列為「《易傳》的主幹思想」者，幾乎無一能倖免於「帽子」之外。

「道家專有」的帽子，究竟被分送出去多少數量，可能是很難加以估算的，它可以說是被大量生產，而且大方地被奉送，諸如：「以剛柔解《易》」、「以陰陽解《易》」，乃是「出於道家的傳統」，「法天地之道，以佐天地之宜，是黃老學派、稷下道家特有的思維方式。」<sup>⑤⑧</sup>除此之外，還有很多概念，有些即使不是「道家第一」者，在論述中，也被當成了「道家專有」者來看待，如其云：

我們細讀《繫辭》，可以看到它的陰陽說、道器說、太極

說、精氣說、原始返終說，以及「道」、「德」、「神」、「神明」、「究幾」等等重要的範疇與概念，都和老子思想是一脈相承的關係。

老子哲學中提出的概念如：“道”和“德”；“無”和“有”；“虛”和“實”；“動”和“靜”；“常”和“變”；“損”和“益”與“自然”、“無為”、“陰陽”、“無極”、“抱一”、“混樸”、“恍惚微明”以及“玄”、“妙”、“一”、“同”、“象”、“精”、“觀”、“復”、“明”、“隱”、“和”、“沖”等，都成為歷代中國形上學、自然哲學的重要範疇。<sup>⑤</sup>

這一類的概念為數甚多，因為道家易學論者認為：道家思想發端於老子，其後，莊子踵繼於南方，稷下道家崛起於北方，蔚成戰國中、後期的「主流顯學」，而《易傳》的主要部分又成於戰國中、後期；故而，南、北道家也為《易傳》注入了「支配性的影響」<sup>⑥</sup>。而易學界的專家學者們，一方面是「安于習見」，一方面則是未曾留意到南、北道家與《易傳》間的師承關係，才會，認為《易傳》是儒家的易學：

《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家。這對於專家學者們的既定看法，是一個巨大的挑戰，這觀點之所以一時難以令學界接受，主要在於人們安於習見，再則由於學人未及留意稷下道家的作品和馬王堆出土的珍貴文獻（其中的帛書《黃帝四經》與帛書《繫辭》最關緊要）。學界一般人一提起道家，就立即想起老莊（而且誤以為老

莊思想是消極的)，而未及想到作為百家爭鳴主流思潮的稷下道家，或因之而盛傳於齊、楚文化領域的黃老學派。因此就不曾注意《彖傳》尚剛與稷下道家尚陽思想的內在聯繫，以及《繫辭》主「天尊地卑，貴賤位矣」之源於黃老學派。<sup>⑥</sup>

一枝獨秀與戴帽子的策略，須要面對幾個方面的挑戰：其一，范蠡、顏觸、司馬季主、楊何、司馬談、孟喜、焦贛、淮南九師、嚴遵、揚雄、虞翻、何晏、王弼、向秀、韓伯等人，真的是「道家易學家」嗎？這頂帽子對他們而言，究是一種「尊榮」？抑是一個「緊箍咒」呢？其二，「推天道以明人事」，真的是「道家獨有的思維方式」嗎？「天地人一體觀」、「天地人整體性思維」、「天地人與鬼神並舉」……真的只有道家才有嗎？其三，老子的辯證法思想，真的與《周易》經傳屬同一種類型，足以作為從《易經》到《易傳》間的嫡系傳承嗎？其四，諸子的思想會不會產生交流激盪與融通和會？如果答案是肯定的，那麼有哪些概念與學說是可以相互吸收融合，而又不礙其思想本色的？這些問題將於下一章節中加以探討。

### （三）天羅地網的策略

「《易傳》道家主幹說」，乃是一個總持性的說法，其涵括的意思是為：天道觀、宇宙論、由天道推演人道的思維模式、事物矛盾對立發展變化的辯證思想等，這些才是《易傳》哲學思想的「主要結構」，而這些「主要結構」，由前節的說明可知，已分別被冠上了「道家第一」與「道家專有」的帽子。道家易學論



者進而在《易傳》與道家學說思想間，構建了一個既廣闊且又非常緊密的關係網絡，「同一思想體系」、「同一學派的主張」、「淵源」、「繼承」……等殊為密切的關係詞，在其大作《易傳與道家思想》一書，與其他相關的單篇論文中，可謂是俯拾皆是，《易傳》以道家的天道觀與辯證思想等為其主幹，乃是植基於此緊密的關係網絡之上而被提出的；因此，對這一層關係網絡的綜理，將有助於我們深入瞭解「《易傳》道家主幹說」如何被提出的所以然之理由。

大體言之，道家易學論者對《易傳》與道家典籍中概念、學說的整理與比對，確實是用心良苦的，道家易學論者花了很多的心力，對相關的古籍：《彖傳》上下、《繫辭傳》上下、《文言傳》，與《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子·白心》等篇，幾乎作了全面性地披尋蒐討，再將這些相關的概念與學說加以整合系聯，並且尋究出其間密切的連結關係；而其所提出討論的概念、學說，其數量之多，其關係之緊密，猶如一張廣大無比的「天羅地網」，把《易傳》與道家緊緊地包裹於其中。經由這些網絡關係的展示，將有助於我們去理解：「《易傳》道家主幹說」的論點是如何被逐步構建出來。

儒家「繼承著西周以來德治主義的文化傳統」，道家則「繼承著西周以來自然主義的文化傳統」，已如前所引述。接著道家易學論者認為：老莊的「自然主義思潮」對《易傳》產生了「重大的影響」，此種影響從很多地方都可以看出來，如：《彖傳》對「萬物起源」問題的看法也「完全是自然主義的」，而此「自然主義哲學」，與老莊有「根本上的相似之處」，故而，《彖傳》的自然哲學，與早期道家是「屬於同一思想系統」、「與道

家是屬同一學派的主張」，而《文言》也「繼承了帛書《黃帝四經》」、是「同一思想脈絡」<sup>②</sup>等。

其次，「老子開創了中國哲學有關萬物本原問題的討論」，「《老子》四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，便是老子著名的萬物生成論，「老子這一生生成論的提法，為先秦道家各派所繼承，《易傳》的生成論也屬於這一思想系脈」。另外，《彖》文中的「乾元，萬物資始」、「坤元，萬物資生」，和「老子萬物生成論的觀點基本一致」。且老子《道德經》之「『道』具創造功能，『德』具養育功能，此種造化說為《彖傳》生成論所直接繼承」。除了受老子影響外，《彖傳》也與莊子有著「驚人的相似之處」<sup>③</sup>；因之，「乾坤二卦的《彖》辭，在萬物生成論方面可說是繼承老子思想而來；而其自然觀則與莊子學派的思想若合符節。」<sup>④</sup>此外，《彖傳》釋乾坤的思想與帛書《黃帝四經》也是「一致的」<sup>⑤</sup>，其有關「天地陰陽生化萬物之說」，則與戰國道家「如出一轍」：

老子首創萬物生成論，但在道與萬物的關係間，失之含混；莊子繼之，乃以「天地」與「陰陽」之氣加以補充說明。《易傳》有關天地陰陽生化萬物之說，與戰國道家如出一轍。如《咸·彖》云：「二氣感應與相與……天地感而萬物化生」；又如《繫辭下》：「天氣氤氲，萬物化醇；男女構精，萬物化生」。我們再看看《列》、《莊》有關言論，如《列子·天瑞》：「天地含精，萬物化生」、《莊子·至樂》：「天……地……相合，萬物皆化」。兩相對照，可知《易傳》天地陰陽化生說與

《列》、《莊》完全一致，而這類論題在《論》、《孟》著作中則一無所涉。<sup>⑥⑥</sup>

綜括而言：《彖傳》在「萬物生成論等重要內容上都和道家屬於「同一思想系統」，其他關係詞尚有：「共同一致」、「全然一致」、「繼承」、「淵源」、「更為接近」、「同一思想脈絡的發展」<sup>⑥⑦</sup>等。

《彖傳》中又有使用到「天行」這個概念，意指著自然哲學中的天道循環論或天道環周論，這種對於自然現象的觀察並從中理解出天道運行的規律，進而提出「循環論」的解釋，與先秦道家是「如出一轍」、且「並無二致」。它顯然是受到了老子的影響，因為儒家「對於這方面的問題卻毫無所涉」。而在戰國中期，這個概念「悉為道家黃老學派所習用」，故此概念是「屬於黃老道家系統」；而由這一重要概念也可以看出「《彖傳》與道家思想體系的緊密聯繫」<sup>⑥⑧</sup>。如就思想的發展言之，《彖》、《象》所繼承的，乃是「從春秋末期老學到戰國中期黃老之學所建構的天道環周論」：

「天行」概念在先秦自然哲學和形而上學領域中是至為關鍵的，它始於老子「周行而不殆」、「反者道之動」的天道觀，到黃老道家、《黃帝四經》形成了一個相當完整系統的天道環周論。這一個從春秋末期老學到戰國中期黃老之學所建構的天道環周論，又為《彖》、《象》所繼承。

<sup>⑥⑨</sup>

《復·彖》又云：「復，其見天地之心」，此乃「直接承接《老

子》『觀復』之說」，亦可見出「《彖傳》作者對宇宙的認識，實在不出老子循環論的範疇」；《彖傳》對自然運行變化的認識，也是「本於老子的循環論」。

在天道思想方面，「中國系統的天道思想是由老子首創的」，《易傳》的天道觀「與《老子》有很多相似之處」，如《彖傳》云：「雲行雨施，品物流形」，《繫辭》說：「《易》無思也，無為也」等，與老、莊「都表現同樣的天道自然觀」<sup>⑦</sup>。這種相似性，主要係因於：從《易經》到《老子》，再從《老子》到《易傳》，具有著一貫的道統上的傳承：

老子在天道觀及辯證法思想的課題上率先引易入道，其後《易傳》引道入易，使易學有著哲學化的傾向。<sup>⑧</sup>

因為「老莊的自然主義思潮對《易傳》產生了重大影響」，才使得《易傳》中系統的天道思想，能夠擺脫「《易經》的巫術領域，而進到了哲學天道觀的高度」。此外，「《易傳》重視對天地、日月、四時、的觀察」，這種特點，乃是「對黃老道家的自然觀的直接繼承」。因之，「《易傳》的天道觀屬於道家，倫理思想屬於儒家」，而倫理思想在《易傳》中只居「枝葉的地位」，天道觀和辯證法思想才是《易傳》的「本根」，能瞭解及此，就「不得不承認：《彖傳》是一部以道家思想為主的著作」，甚而可以說：「《彖傳》是道家解易之作」；而歷來多認為《易傳》為儒家的作品，主要是未能知悉：其「自然觀是繼承道家思想的產物」，而其「從自然觀引伸到人文世界的建構」才「多元地吸收了儒、墨、黃老等諸子各派的思想」。此方面被用到的關係詞尚有：「淵源」、「並無二致」<sup>⑨</sup>等。

宇宙論方面亦然，《老子》上承《易經》，將《易經》中「雛型的宇宙觀」，加以系統性地闡發，「開展出一套完整的宇宙論哲學」；此套宇宙論哲學再下啟《易傳》，成為《易傳》哲學思想的「主要骨幹」<sup>⑦③</sup>，先就《彖傳》言之：

從哲學的角度來看，《彖傳》的主體部分是屬於宇宙論的範圍，眾所周知，中國哲學的宇宙論創始於道家，故而從老子、莊學及稷下道家，可以看出《彖傳》和道家各派中思想上的內在聯繫。<sup>⑦④</sup>

「《彖傳》的最大特色在於它的宇宙論」，所以它「與儒家無涉，而屬於道家系統之作」。非唯《彖傳》，《繫辭》亦然：「其（《繫辭》）主要部分無疑是形上學與宇宙論，……與道家有密切的關係，……更清楚地看出「道家」（或確切地說黃老道家）之成為《繫辭》的主體思想」、「由《彖傳》到《繫辭》，道家學說成為它們的主體思想——無論在宇宙論、自然觀或辯證法思想方面。」正因為《易傳》此方面之思想與老莊「更為相合」，故而道家易學論者稱其為「道家別派」。此方面使用到的關係詞尚有：「本於」、「繼承」、「淵源」、「同一思想脈絡」<sup>⑦⑤</sup>等。

《易傳》與道家，還有一個關鍵性的連結點是：它們都「以道為宗」：

先秦道家思想的代表作，我們可以舉出《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子》四篇等，……這些著作有一個共同的特點，就是它們都以道為宗，重天道自

然、陰陽變化之理，並推天道以明人事。……同道家之書一樣，《易傳》也以道為宗，宣稱「一陰一陽之謂道」，《易傳》也重視天道自然、陰陽變化，大談天道、地道、人道，要人道歸本於天道。從這方面來講，《易傳》與老莊等的思維理路是完全一致的。<sup>⑦⑥</sup>

《易傳》「以道為宗」，道家思想的共同特點也是「以道為宗」，兩者的「思維理路是完全一致的」；而這種一致性，主要是《易傳》借著「道家的道論」，來解釋世界變化的法則，亦即是「照著講」和「接著講」，因為「中國系統的天道思想是由老子首創的」，老子建構了一個「以『道』為核心的哲學體系」，《易傳》「以老子道論為核心」<sup>⑦⑦</sup>，無疑是對《老子》道論的直接繼承和總結：

老子的道論為中國開創了第一個哲學體系。《易傳》論道在《繫辭傳》裡寫下了這兩個千古名句：一謂「一陰一陽之謂道」；一謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。這無疑是對《老子》道論的直接繼承和總結。<sup>⑦⑧</sup>

老子「引易入道」，《易傳》「引道入易」，何謂「引道入易」？就是說：「《易傳》哲學體系之建構，其主體思想要在吸收老子的道論、莊子的自然觀以及黃老的政治哲學。」《繫辭》中的「道」與「器」的二層區分，亦是承襲老子而來，因為老子是「中國哲學史上首次提出道器關係」的人。且《繫辭》的「道」，「多指萬物規律性或宇宙本體，乃屬道家哲學範疇」。《繫辭》中的「德」，「亦多順著老子思想概念而來」，所以

《繫辭》的「道」、「德」概念，「與老莊思想是同一系絡的」。《彖傳》中的「乾元」、「坤元」，也「正是老子『道』、『德』概念之轉化」。有關道論的關係詞尚有：「相通」、「源於」、「出自」、「承襲」、「直接繼承」<sup>⑨</sup>等。

「天羅地網的策略」，也可以解讀為：道家易學論者以老、莊思想為「天羅」，覆罩於上；再以稷下與黃老承接於下，一上一下，前後包夾，《易傳》被圍困於此網羅之中，縱使插翅，也實難飛。以「仁、義、禮」為例，《老子》因對周文流於有為造作，感受特別真切，故而主張「絕聖棄智」、「絕仁棄義」（十九章），並視「禮」為「忠信之薄而亂之首」（三十八章）；《莊子》之「坐忘」，也首在「忘仁義」、「忘禮樂」。然而，《文言傳》中卻把「仁、義、禮」，視為君子成就其德行的重要憑藉，顯然老、莊思想於此處難以為說，此時稷下道家即成為最佳的後援：

在過去和現在大多數研究者看來，《易傳》屬儒家著作，《文言》自然也不能例外。的確，在《文言》中，由「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以合義，貞固足以干事」所表現出的對仁、義、禮等觀念的強調，與孔孟所舉的德目相同。然而究其內涵，卻有著很大的分歧，如「利物足以合義」，把「利物」與「義」相聯繫，就與孟子的義利觀有根本的區別。而且，仁、義、禮等觀念在戰國時期也同樣被墨家、稷下道家所肯定。我個人以為，從總體上來看，《文言》與《彖傳》、《繫辭》一樣，主要是一部以道家觀點來解《易》的作品。<sup>⑩</sup>

除了「主幹」思想外，道家易學論者在很多概念上，也是撒下「天羅地網」，其所提到的概念，數量相當的多，使用到的關係詞也是非常的多，從「有關」、「相通」，而「喜用」、「影響」，而「特有」、「相同」，而「正是」、「本於」，而「繼承」、「淵源」，而「如出一轍」、「密切聯繫」，到「同一作者群」、「同一學派的主張」等，逐層遞進，道家易學論者藉著這些綿密的網絡關係，讓我們瞭解到，《易傳》中的概念，不僅在「量」上，亦且在「質」上，與道具有著非常緊密的關係；進而依據著這個緊密的網絡關係，推導出：「《易傳》以道家基本概念建立其哲學體系」<sup>⑧</sup>與「《易傳》道家主幹說」的主張。此處僅列舉數則，何謂「天羅地網的策略」？由此亦可略見。

\*「裒多益寡」（《謙·大象》）：「正是繼承了老子『損有餘而補不足』的主張。」（1~69）

\*「乾剛坤柔」、「乾先坤後」、「天動地靜」（《文言》）：繼承了帛書《黃帝四經》而來。（1~82）

\*「陰陽不測之謂神」（《繫辭》）：「這是繼承著道家無神論的自然觀的解釋。」（1~96）

\*「變化者，進退之象也」、「一闔一闢謂之變」（《繫辭》）：「這是對老子辯證發展觀的繼承。」（1~100）

\*「夫乾……是以大生焉，乾，陽物也，故能大生」（《繫辭》）：《莊子·寓言》篇有人生於陽氣交動說（「而生陽也」）。《莊子》這種陽主生物的觀點為《繫辭》所繼承和發揮。（3~7）

\*「以同而異」（《睽·大象》）：「正承襲了莊子『求同



存異』的思想內涵。」（1~73）

- \*「精氣說」（《繫辭》）：繼承稷下道家的代表作《管子四篇》而來的。這是《繫辭》之為稷下道家之作的第一個確證。（1~129）
- \*「時中說」：「主要繼承了黃老道家的『度』」。（1~212）
- \*「時」（《彖》、《繫辭》）：二傳對「時」的重視，都可溯源於老子與黃老道家。（1~221）
- \*「復，其見天地之心」（《復·彖》）：直接承接《老子》「觀復」之說。（4~209）
- \*「復則無妄」（《易·序卦》）：與《莊子》的「以觀無妄」思路是相承的。（3~21）
- \*「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」、「仰則觀象於天，俯則取法於地，近取諸身，遠取諸物」、「易與天地準，故能彌論天地之道」（《繫辭》）、「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」（《說卦》）：因襲自《黃帝四經》。（1~155）
- \*「神明其德」、「神明之德」（《繫辭》）：襲用黃老道論的概念。（1~315）
- \*「日新之謂盛德，生生之謂易」（《繫辭》）：此說正出自《管子》〈內業〉、〈心術〉上，可證《繫辭》與黃老思想之淵源關係。（4~224）
- \*「天地之大德曰生」、「生生之謂易」（《繫辭》）：黃老思想在《繫辭》中的表述，這種道論淵源於老子哲學。（1~311）

- \*「天尊地卑，貴賤位矣」（《繫辭》）：與《黃帝四經》思想發展的脈絡是極其明顯的。（1~226）
- \*「男女構精，萬物化生」（《繫辭下》）：與《水地》篇「人，水也。男女精氣合而水流形」為一脈相承。（1~136）
- \*「法地」、「厚德載物」（《坤·大象》）：可與尼采的「大地的意義」、「駱駝精神」以及莊子所繪構的「巨鯢精神」相互發明。（1~63）
- \*「變通」說（《繫辭》）：與老莊思想相承發展。（1~100）
- \*「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時」：（《乾文言》）這段話與《莊子》有密切聯繫。（1~79）
- \*「動靜有常」（《繫辭》）：與《莊子》〈天運〉、〈天道〉是同一個思想脈絡。（1~220）
- \*「時」：從老子到黃老、從《象傳》到《繫辭》，「時」的概念是沿著同一思想脈絡發展的。（1~221）
- \*「道」、「德」（《繫辭》）：與老莊思想是同一系統。（1~103）
- \*《象傳》作者與莊子《天道》等篇可能屬於同一作者羣，或屬於同一文化圈。（1~33）

以上所列，遠不及其所論述者之百分一，也就是說：道家易學論者大量使用了類似的論述，把網羅張得非常的大；被提到的

關係詞，從「相似」、「繼承」，到「同一思想體系」等，至少也有一百餘個以上。有時一個概念與學說，不斷地到處重複出現；有時則使用了一連串的關係詞，諸如：

- \*「天行」（《彖傳》）：在「自然現象的變化及其規律的問題上，與先秦道家更是如出一轍。」（1~37）
- \*「天行」（《彖傳》），與《文子·上德》、《莊子》的《天道》、《刻意》篇概念相同。（1~40）
- \*「天行」、「循環論」（《彖傳》）：與莊學及黃老學派完全相同。（1~38）
- \*「天行」、「尚陽」（《彖傳》）：與道家黃老學派觀點一致。（1~50）
- \*「天行」（《彖傳》）：由這一個重要概念，可以看出其與道家思想體系的緊密聯繫。（1~39）
- \*「天行」、「消息盈虛」、「與時消息」、「盈虛」（《彖傳》）：與《莊子》十分相似。如果不是《彖傳》受到了《莊子》的影響，或《莊子》受到《彖傳》的影響，那就很可能是兩者出於同一作者羣。（1~20）

再如：「陰陽」出現得非常頻繁，使用的關係詞有：「繼承」、「承襲」、「淵源」……等；「時」亦然，其關係詞則有：「溯源」、「最為密切」、「同一思想脈絡的發展」……等。而究竟有多少概念與學說，被黏著在這個關係網絡中，大概只有以「難以數計」來形容，方為恰當，因為道家易學論者有時候引用的是一整段的文本，然後再拉起了其與道家的連接線，甚而更進一步

戴上了道家的「帽子」，而這一種情況，也是常常發生，如其云：

最值得注意的當是《乾·文言》中的一段：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」這段話常被後儒視作儒家境界哲學的代表，但究其實，則與《莊子》有密切聯繫。……除了這些文句上的相似外，更重要的，《文言》這段話表現出了一種很高的境界，它要求大人與天地日月合一，投入到自然變化的洪流之中，而這樣也就可以達到一種自由的境界，一種人不違天、天不違人的境界。而值得注意的是，在先秦正是《莊子》最先開創了一種境界哲學。莊子宣稱「天地與我並生，萬物與我為一」，《文言》企圖表達的便是莊子式的天人合一的境界。（《易傳與道家思想》，頁79～80）

初讀道家易學論者的著作，內心確實興發起一股由衷的敬佩與讚嘆，一個學者如此認真地在故紙書堆中披尋搜討、爬羅剔抉，進而交叉比對，尋繹出其間相互的關連性，數量如此之多，關係網絡的架構又是如此之大，其花費的心力，實非常人所能及。

然而，再進一步細讀，並多加咀嚼之後，疑惑之心漸漸油然而生。日久深思，漸漸瞭解到這是一個「天羅地網的策略」，此一策略網格之綿密，我們從其在關係範疇中所使用的豐富詞彙，與俯拾皆是的關係論述，即可概見一斑。如果一個讀者順其文脈，將會很容易地被這個有如天羅地網般的網絡組織所牽引，而

不知不覺地落入其論述的學術氛圍中，致產生出：《易傳》果真是「以道家思想為其主幹」的感覺。

經由天羅地網的策略中所建構的關係網絡，確是能夠昭顯《易傳》與道家的密切關聯性，至少它能夠證明《易傳》被道家「影響」的關係，但是否從「影響」的層次，提昇到「同一思想體系」、「同一作者群」的層次，則有待於進一步的檢驗，檢驗此一網羅使用的是何種材質，是堅固耐用的鋼絲？抑或是撈魚用的「紙網」？如果是前者，亦即這個關係網絡是建構在一個客觀而公允的基礎上，那麼「《易傳》以道家基本觀念建立其哲學體系」的論點，方能具有客觀妥效性。然而如果是後者，即意指此一關係網絡的論述是偏頗片面且不切當；關係詞的使用也過度誇張而不切實際，則試圖想要透過這個「天羅地網」去證成的論點，可能不免個人「主觀性的臆測」罷了。

#### （四）獨樹一格的策略

《易傳》主幹思想的定位問題，在傳統與近代的易學研究中，似乎從未被當作一個重要問題而被提出。在傳統文化中，《周易》向為歷代的士人所重視，但卻鮮少人意識此一問題。即使是提出《易童子問》的歐陽修，他雖然照察出：《繫辭》、《文言》、《說卦》、《雜卦》等都不是孔子所作，因為《繫辭》、《文言》有「繁衍叢脞之言」與「自相乖戾之說」；而《說卦》、《雜卦》則顯然是「筮人之占書」<sup>⑧</sup>等，而並無述及《易傳》主幹的問題。後世疑古思潮當令時期，「於不疑處有疑」，成為當時的名言與信念，縱使有人把「堯、舜、禹」三位儒家理想性的「聖王」，依《說文》的本義<sup>⑨</sup>，說解成：在土堆

上長出的草花，其上有毛毛蟲在攀爬著。但無論他們怎麼懷疑，「《易傳》的主幹思想是屬儒家？還是屬道家？」終究不會形成問題，因為它們對「《易傳》是儒家易學」，仍然是信守不渝的。

當代一些前輩學者在易學研究上甚有成績，他們對《易傳》中的概念與思想作了一番探本溯源性的考察，他們也探究出：《十翼》陸續成書於戰國至秦漢間，是一部融合諸家思想的作品，其中確有一些概念與思想是吸收自於道家。但他們卻一致地肯斷：「《易傳》仍是儒家的易學」，就如戴君仁先生所說：

《易》與老莊有相通之處，這是老莊出於《易》呢？還是《易傳》受老莊的影響呢？還是二者同出於一個來源呢？這很不容易確定的說。但在戰國末年的儒家，受了道家的影響，則是確定的。例如荀子的書，就染有道家色彩，……大約儒家門戶較大，肯容納別人的東西，《易傳》就吸收了道家思想，而仍化為儒家的血肉。……作《易傳》的儒者們，雖受了些道家的影響，而其基本精神畢竟是儒家的。<sup>⑧4</sup>

又如深度考察《易傳》與道家思想關聯性的李鏡池先生，他雖說《彖傳》的作者「並不是純粹的儒家、他多多少少是受過道家影響的」，但他最後的推斷是：「作者是儒家，不是一個人寫的」、「《易傳》是儒家對《易經》研究的論文集」<sup>⑧5</sup>。朱伯崑先生雖說：「（《周易》）非儒家一家的典籍」、「（《易傳》）有自己的理論體系，成為戰國時期一大哲學流派」，作者並不是「孔、孟正統派」的儒家，但還是「屬於儒家」<sup>⑧6</sup>。這些

前輩學者雖然大都沒有提到：「主幹」、「主體」，或「主要思想」之類的詞彙，但《易傳》的「基本精神畢竟是儒家的」，已明白地昭示出他們的主張。也有一些學者雖是只「立」而不「破」，但當其用心地強調：《易傳》與儒家的密切關係時，其若有所指的言外之意，是很容易從字裡行間領略出來的，如傅佩榮先生云：

《易傳》對於人性及其本源的討論不夠透徹，但是大體上仍屬儒家立場。……《易傳》論及品德的內容時，仍然謹守儒家傳統。……《易傳》表現了儒家的典型關懷。……關於《易傳》的定性問題上，結論是儒家而非道家，其理甚明。<sup>⑧</sup>

此外，黃沛榮先生則直接指出了《彖傳》等，是「以儒家思想為主」：

《彖》、《象》、《文言》諸傳，兼有儒、道、法三家思想，而以儒家思想為主。<sup>⑨</sup>

黃先生此段話，是否係針對「《易傳》道家主幹說」而發，不得而知，但其宣示的意指實甚為瞭然：《彖》、《象》、《文言》雖是思想融合性的作品，但「儒家思想」確是其「主幹思想」或「主體思想」。

戴師璉璋則揭顯出《易傳》思想的「兩大主脈」：

明象位、重德業是易學發展的兩大主脈。這兩條主脈，發端於《易經》，貫穿於春秋，而結穴於《易傳》。於是象

位與義理，蘊含富美，相得益彰，為易學與儒學開拓了嶄新的局面。<sup>⑧</sup>

戴師之文，用的是「主脈」，主要是在敘說《易傳》對《易經》的「繼承與發展」，而此步創發性的開展，乃是融合了「易學傳統」中的「象位」，與「儒學傳統」中的「義理」，「把易學與儒學結合起來，一方面藉易學的形式開拓儒學的思路；一方面藉儒學的義理充實易學的內容。」<sup>⑩</sup>其主要文意，雖非在為《易傳》的主幹思想定調，但「儒學」與「易學」，是《易傳》的「兩大主脈」，意義亦甚顯豁。

綜括這些前輩學者的觀點，他們之所以視《易傳》為儒家易學，最主要的判準是其「重視道德與政治」，也就是人倫道德，如戴君仁先生說：「《易傳》要講天道，講宇宙論，想是受了道家的影響。但《易傳》之可貴，是它重視人事，重視道德與政治。道德與政治，又是融成一片的，所謂『為政以德』，這是孔子所揭櫫的政治基本原理。」<sup>⑪</sup>朱伯崑先生也說：「《彖》、《象》的爻位說，是以儒家倫理觀念為中心，並吸收道家和陰陽家的思想而提出的。」<sup>⑫</sup>黃師慶萱亦云：

《周易》之作，源於憂患意識，含有天人合一的觀念，因而見重於儒家。《周易》所言仁智之道，誠敬之教，時中之用，寡過之效，也便代表《周易》大義之所在，儒家思想的重心了。<sup>⑬</sup>

然而，道家易學論者卻「獨樹一格」，他並不認為：「仁智之道，誠敬之教，時中之用，寡過之效」是《周易》的「大義所



在」，也不贊同：「《易傳》之可貴，是它重視人事，重視道德與政治」，亦不認可：「《彖》、《象》的爻位說，是以儒家倫理觀念為中心」。在他的論點裡，這些「倫理思想」與「人道思想」，「在《易傳》中並非居於主體的部分」<sup>④</sup>。易學界因為向來都把「道德與政治」，當成是《易傳》的主體思想，所以才會認為《易傳》是儒家的典籍，然而「這觀點」卻「是錯誤的」<sup>⑤</sup>。

《易傳》的「主幹」，不在儒家的「倫理道德」，而是在道家的「天道觀」、「宇宙論」等，這是道家易學論者獨排眾議的嶄新見解，其云：

統觀《易傳》，它的思想淵源主要為：道家的宇宙觀，陰陽家與道家的陰陽說，以及儒家的倫教觀。儒家的倫教觀固然是它的一個組成部分，但是從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家老子。這樣看來，早於孔子四、五百年就已形成的《易經》，固然非儒家典籍；晚於孔子兩三百年的《易傳》，與其說是儒家學派的著作，不如說是以道家哲學為主體而採各家之見並賦予其時代特點的產物。<sup>⑥</sup>

何以「天道觀、由天道推演人道的思維模式、循環論、事物矛盾對立發展變化的辯證思想」等，會是《易傳》思想的「主要結構」，而「儒家的倫教觀」不是？道家易學論者說這是「從哲學體系形成的架構而論」，雖是簡單一句話帶過，其實它涵括了一

系列論述策略的運用。首先，他已經先作了「截然二分」的區隔：「哲學」專屬於道家，「倫理學」則歸之於儒家。其次，他進一步定調：道家的「哲學」為「中國哲學的主體、主幹」：「道家之為中國形上學之主幹」、「從中國哲學的主體部分立論，無疑地，道家居於主幹的地位」，因為「這些《易傳》哲學思想中的主要結構」，都是老子所首創，且為道家所「專有」。復次，他一方面很費心地建構《易傳》與道家的關係網絡，一方面也很認真地遮撥掉這些「《易傳》思想的主要結構」與儒家的關聯性，如云：「《彖傳》作者對於自然現象的觀察並從中理解出天道運行的規律，這觀點與道家各派並無二致。而孔孟諸儒對於這方面的問題卻毫無所涉。」<sup>⑦</sup>又如：

「天行」是先秦自然哲學上的一個重要概念。嚴格說來，戰國中期以前儒家思考問題不涉及自然哲學。因而「天行」觀念不見於倫理性哲學的孔孟之道中，是不足為奇的。中國古代自然哲學的建立由老聃開其端，莊子學派及稷下道家繼承而發揚，我們由「天行」這一重要概念也可以看出《彖傳》與道家思想體系的緊密聯繫。<sup>⑧</sup>

「《彖傳》對萬物起源問題的看法完全是自然主義的，而絲毫不帶有神秘的色彩。從思想發展的線索來看，這乃是受老莊自然主義思潮影響的結果，而與儒家思想無涉。」類似的陳述可謂是不勝枚舉，「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》非儒家典籍，乃道家系統的著作」<sup>⑨</sup>，即在其系統性的書寫策略中逐步被帶出，這正是他迥異於其他學者，而「獨樹一格」的精要所在。

在推證方法上，道家易學論者也是很「獨樹一格」的，例

如：《乾·象》言：「天行健，君子以自強不息」，前輩學者們大體都從「明象位」與「重德業」來詮解，如李鏡池先生認為：孔子的「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，就是一個典型「自強不息的君子」<sup>⑩</sup>。馮友蘭先生也指出了其說解的一般通則：

《易傳》中有一大部分專著重發揮《易經》卦、爻辭的道德的意義，更確切一點說，附會卦、爻辭，使其有道德的意義。《易傳》中的《象辭》就專是這樣的著作。例如《乾卦》的《象辭》說：「天行健，君子以自強不息」；《坤卦》的《象辭》說，「地勢坤，君子以厚德載物」；就是說，天的運動有剛健的性質，君子以天為法，也要「自強不息」；地的形勢有寬厚的性質，君子以地為法，也要「厚德載物」。六十四卦的《象辭》都是先指出某一卦的特點，然後說「君子以……」或「先王以……」，就是說，君子要以此為法，有某種道德品質。<sup>⑪</sup>

道家易學論者第一步則先切斷其與儒家的臍帶關係：「『自強不息』確可視為殷周以來、先秦諸子之前已凝聚形成的民族精神的一種徵信，但不必屬於哪一家哪一派。如果一定要從學派觀點來看，它與墨家精神較為相合」；第二步則凌空騰躍而上，從「思維方式」上緊緊套住其與道家的關係：「但進一層從思維方式的角度來考察：由天道（「天行健」）推衍人事（「君子以自強不息」）的思維方式，乃是出於道家而不是儒家。」並且一而再，再而三地大力聲言：〈乾·象〉所用的，「正是《老子》所建構的一種特殊思維方式」<sup>⑫</sup>。第三步，再隱身字句之中，左拆解，右系聯，不知不覺中，「天行健，君子以自強不息」，已搖身一

變，成為道家的義理思想了，其云：

「天行健」的概念或「自強不息」的精神，已見於《老子》與《黃帝四經》等道家著作中，茲引述如下：（1）《老子》四十一章有言：「建（健）德若偷」。是則《大象》所讚賞的「天行」之「健」，即源於老子之「建（健）德」。（2）《老子》二十五章有言：「周行而不殆」，老子描述的道的周行不殆，正與《大象》所說的「天行健」異文同義。（3）《老子》五章有言：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」這裡描述天地萬物的生生不息，也正與《大象》所說的「自強不息」同一義涵。（4）《老子》四章有言：「道沖而用之或不盈」，這是描述道體是虛狀的，卻涵藏著無盡的創造因子。這觀點也和「天行健」的觀念及「自強不息」的精神相一致。（5）《老子》三十三章有言：「自勝者強」，此言和尼采所謂「超人乃自我征服，自我提升」同義。而《大象》「君子以自強不息」與「自勝者強」的精神正相契合，東漢易學家虞翻在這裡也正是引用《老子》「自勝者強」來注解「自強不息」。（6）《十大經·正亂》有言：「夫天行正信，日月不處，啓然不台（怠），以臨天下。」天行不怠之作為聖人以臨天下的一種精神指向，與「天行健，君子以自強不息」文義相合。<sup>⑩</sup>

「『天行健』的概念或『君子以自強不息』的精神，已見於《老子》與《黃帝四經》等道家著作中」，所以「天行健，君子以自強不息」，乃是道家的思想，其「獨樹一格」的論證方式，亦可

概見一斑。

新穎的方法與獨特的觀點，如果善用得當，也許可以成就優質的「創造性的詮釋」，但是如果不能尊重學術史上各種客觀的資料與研究成果，並且透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提昇到「歷史的客觀性層次」，則可能將流於「主觀性的擬構」。道家易學論者不論在論點的提出，與推證方式上，到處顯發著「特立獨行」的作風，此種「獨樹一格」式的論學，究竟有沒有「將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次」？抑或僅是一種個人「主觀性的擬構」？將是有待於進一步檢證的

### （五）化零為整的策略

《易傳》中融合有道家的思想，甚多前輩學者皆已相繼提出，然而究竟有哪些道家的概念與思想為《易傳》所融攝，則學者們的觀點同中有異，互有出入。而道家易學論者在建構《易傳》與道家思想的關係網絡時，常常引用這些前輩學者的論點以資佐證，且在其引證中，同時把這些學者「零星」的說法，彙整成一個「整一」的系統，此之謂「化零為整」。然而，這些被引用到的學者，大都是主張「《易傳》是儒家易學」的，引用他們的論點，卻故意略去他們更根本性與前提性的觀點，故而這是一種「策略」性的運用。當然，道家易學論者在運用此一策略中，一方面「化零為整」，一方面也加進了很多新穎的內容，而更重要的是：他作了一種「創造性的轉化」。

《易傳》所融攝的道家思想，學者們慣常提及的有天道觀、自然哲學、宇宙論、辯證思維……等等，謹依次列述於後：

## 1、天道觀與道論

如戴君仁先生說：「《易傳》裏談天道，很明顯的受了道家的影響」、「孔子是不大談到天道的，《論語》裏所講都是人事，……然而《易傳》裏有『一陰一陽之謂道』『形而上者謂之道』『立天之道曰陰與陽』這一類話。這都是受道家的影響。」<sup>⑩4</sup>

錢穆先生也認為：「《論語》上的道字，是附屬於人類行為的一種價值的品詞」，「《繫辭》上說的道卻截然不同……《繫辭》裡的道，明與老莊的說法相合」<sup>⑩5</sup>。

馮友蘭先生也說：「《易傳》中最重要的形上學觀念是『道』的觀念，道家也是如此。」<sup>⑩6</sup>又說：「《易傳》採老學『道』之觀念。」<sup>⑩7</sup>

朱伯崑先生也提到：「儒家的倫理觀念、道家和陰陽五行家的天道觀，成了《易傳》解易的指導思想。」<sup>⑩8</sup>

黃沛榮先生亦云：「《易傳》受《老子》之影響最明顯者，莫如天道觀。」<sup>⑩9</sup>

李鏡池先生亦說：「《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。道家思想的特色，在於以“道”為宇宙構成的總原理。」又說：「（《彖傳》）把“乾，元亨，利貞”解作“大哉‘乾元’，萬物資始，乃統天。…乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞”。“乾元”成為一種“道”，它統治了天，是萬物發生的根源，是超越於天地萬物、主宰一切的東西。顯然這是受了《老子》思想的影響。老子說：“有物混成，……”《傳》所謂“萬物資始”，“品物流形”，“乃統天”，是“周行而不殆，可以為天下母”之意。“大哉”的大，襲用《老子》，不過改

“道”為“乾元”罷了。」<sup>⑩</sup>

曾春海先生也提出：「《易》書既有攝取於道家思想處，自有同處與異處」、「兩書的作者皆認為天道的運轉是周行不殆的，『反』與『復』是天道流行具周期性的律則。」<sup>⑪</sup>

## 2、自然哲學、自然義之「天」

錢穆先生認為：《繫辭傳》裡有些思想，顯然和《論語》不同，而和道家相近，如論「天」：「《論語》上的天字是有意志有人格的」，「《繫辭》裡的天字卻大不同了。第一，他把天地並舉為自然界的兩大法象。第二，《論語》上是用人事來證天心的，而《繫辭》卻把天象來推人事。……現在再總結的說，《易傳·繫辭》裡的思想，大體上是遠於《論語》而近於《老》《莊》的，約有下面三條：（1）《繫辭》言神言變化，相當於《老》《莊》言自然言道；《論語》好言仁，祇只重人與人的相交，對於人類以外的自然界似少注意。（2）《繫辭》言利害吉凶，《老》《莊》亦言利害吉凶；孔子學說的對象為人羣，故不敢言利而言義，《老》《莊》學說的對象為自然，故不必言義而逕言利。（3）《繫辭》《老子》均重因果觀念；孔子貴知命，僅求活動於現有的狀態之下，《老子》《易傳·繫辭》則於命的來源均有討究，這顯見是他們思想上的不同。所以《易傳·繫辭》裡的哲學，是道家的自然哲學。」<sup>⑫</sup>

馮友蘭先生說：「《論語》中孔子所說之『天』，完全係一有意志的上帝，一個『主宰之天』。但『主宰之天』在《易·彖》、《象》等中沒有地位。」<sup>⑬</sup>

李鏡池先生也指出：「不過《彖傳》作者並不是純粹的儒

家。他可以說『大哉乾元，萬物資始，乃統天』；『至哉坤元，萬物資生，乃順承天』；『雷雨之動滿盈，天造草昧』；『天地解而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼』等自然主義的哲學。」<sup>⑩</sup>

### 3、宇宙論

戴君仁先生言：「《易傳》要講天道，講宇宙論，想是受了道家的影響。」<sup>⑪</sup>

馮友蘭先生曾經對《易傳》的主體思想有過十分精闢的見解：「從哲學史的角度看，《易傳》的重要不在於這些道德教訓，而在於它的宇宙觀和辯證法思想。」<sup>⑫</sup>

曾春海先生也說：「綜觀《易》、《老》，在宇宙觀上頗有一些相似相通處。《易·繫辭傳》謂：『陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰』、『剛柔相推而生變化』、『變化者，進退之象』、『一闔一闢謂之變』這類對待往來，相反相成，迭轉變化的常規常律，與《老子》第二章：『有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨』、第四十章『反者道之動』、第二十二章『曲而全，枉則直，窪則盈，敝則新』、第三十二章：『天地相合降甘露』、第四十二章：『道生一，一生二，……萬物負陰以抱陽，沖氣以為和』有相契合以達成共識處。」<sup>⑬</sup>

李鏡池先生亦云：「《易傳》中如《彖傳》說乾道統天，為萬物創始生長的根源，已採納了道家之說，而《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。」又說：「《彖傳》在《易傳》裡，是最有代表性的作品，它綜合了由陰陽家的陰陽說所發展出來的剛柔說，道家的宇宙觀，和儒家的政治理想、行為修養思想來說解《周易》，而又奠定了後來說易的基礎。」他並且認為《乾·



象》「採用道家老子的宇宙觀。……《彖傳》“乾”、“坤”二卦的說解是來自《老子》的，而且要從《老子》所說的來理解《彖傳》，才明白這些話的意義。」<sup>118</sup>

高亨先生亦云：「宇宙的形成過程是怎樣？《易傳》論述這個問題，是簡單而粗略的。……《易傳》作者對於宇宙形成過程的看法與老子基本相似……應該說《易傳》是受了老子的影響。」<sup>119</sup>

劉大杰先生也認為：「（老子）將宇宙的各種問題，構成一個有條理而又合乎人情的哲學系統。……《易傳》內所講的太極兩儀，是由這個系統而來的」。<sup>120</sup>

#### 4、辯證思維

馮友蘭先生說：「《易傳》亦根據『物極則反』之義與人以與《老子》所說相似之處世接物之方法。……此《老》學之說，而《易傳》取之者也。」<sup>121</sup>

李鏡池先生亦云：「《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。道家思想的特色，在於以“道”為宇宙構成的總原理，反對有意志的天命；道家又認識到事物矛盾變化的道理。這種矛盾變化，是客觀規律，不受人的主觀意志的支配。這是道家思想的進步的地方。在繫辭裏也有類似的理論。如：『一陰一陽之謂道』、『形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業』、『《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦』、『《易》與天地準，故能彌綸天地之道』、『夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已矣』、『天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位

矣；動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣』、『是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物』、『夫乾、其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤、其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。』這裏顯出作者認為有一種形而上的道，是天地萬物所遵循的規律，也是天下事物所遵循的法則。一切事物的發展，有互相對立的兩面，而又彼此互相依存的。天地、乾坤、日月、寒暑、剛柔、動靜、翕辟、男女、貴賤等，都是對立而統一的。事物由這種對立矛盾而發生變化。」<sup>⑫</sup>

### 5、陰陽說、剛柔說

朱伯崑先生說：「《象》中使用的術語，如“剛柔”，“盈虛”等，同《老》《莊》著作，確有一致之處。」又說：「以陰陽變易說明《周易》的原則，……此種解《易》的傾向，不是出于孔子的傳統，而是來于春秋史官的陰陽說。此說後被道家 and 陰陽家所闡發，用來解釋《周易》中的哲理。」復云：「《論語》中無陰陽辭句。孟子是戰國中期的儒家大師，《孟子》中亦無陰陽說。儒家的典籍《中庸》據說是孔子的孫子子思的作品，其中亦無陰陽說。這說明戰國中期以前魯國的儒家學者，並不以陰陽為一種範疇解釋事物的性質和變化。」<sup>⑬</sup>

李鏡池先生也說：「《老子》：『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』（四十二章）『知和曰常，知常曰明。』（五十五章）這『和』有對立統一之意，跟『保合大和』相近。而陰陽更是《易

傳》所樂道而發揮精詳的。」<sup>⑫</sup>

## 6、無為思想

黃沛榮先生說：「《易傳》受《老子》影響最顯著者，莫如《繫辭傳》所云：『《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。』『無為也』、『寂然不動』云云，源自《老子》『清靜無為』之哲學。」<sup>⑬</sup>

李鏡池先生說：「他（《彖傳》作者）可說：『天地以順動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服』。（《豫》）迹近『無為主義』的道家思想。」<sup>⑭</sup>

黃壽祺先生亦云：「《大象傳》則從蒞眾的角度，引申出『晦明』施治、其明益顯的普遍意義，這一點實為古代統治階級總結出來的一種政治“藝術”，本於《老子》『無為而無不為』的思想。」<sup>⑮</sup>

戴君仁先生也認為：「易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故」、「以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正」、「天地設位，聖人成能」、「財成天地之道，輔相天地之宜」等，都是受到道家的影響。<sup>⑯</sup>

## 7、三才之說

錢穆先生說：「（老子）曰：『域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。』《老子》乃始以人地天道並稱為域中之四大，而萬物不與焉。人與萬物之在宇宙間，其地位乃迥異。此又與莊周齊物顯不同。此後《易傳》天地人三才之說，即從《老子》書轉出。」<sup>⑰</sup>

黃沛榮先生認為：「《易傳》與荀子學說頗有關聯，……《易傳》有『三才』之說。……或雖不用『三才』之名目，卻以『天』、『地』、『人』之道相互為說，其理亦同。……此種『天』、『地』、『人』配合之思想，亦見於《荀子》。」而「荀子以『天』、『地』、『人』並舉，殆亦本於《老子》；而另一方面，《易傳》與荀子思想有密切關係又屬不可否認之事實，故《易傳》三才之觀念，可能受《荀子》之直接影響，換言之，在《老子》對《易傳》或僅屬間接之影響。是故無論《易傳》『三才』之觀念是否直接受《老子》影響，然此種觀念乃昉自《老子》，應屬毫無疑問。」<sup>⑬</sup>

## 8、精氣、鬼神

梁啟超先生云：「儒家不言鬼神生死，不涉玄學的意味，《繫辭》、《文言》卻不然，深妙的哲理，每含於辭意之間分明是受了道家的影響才有的。」<sup>⑭</sup>

錢穆先生於論述「《易傳·繫辭》裡的思想，大體上是遠於《論語》而近於《老》、《莊》的」，其中被提到的理由之一是「論鬼神」：「《論語》上的鬼神也是有意志有人格的」，「《繫辭》上的鬼神又不同了，也是神秘的，惟氣的，和《論語》上素樸的人格化的鬼神截然兩種」。又說：「《繫辭》言神言變化，相當於《老》、《莊》言自然言道。」<sup>⑮</sup>

馮友蘭先生也說：「『氣』作為自然哲學中的一個重要概念，這是早期道家的思想特色之一，由老莊而稷下學派，以至《易傳·繫辭》，這一系列所闡揚的精氣論，都是具有唯物主義成份的。」<sup>⑯</sup>

## 9、太極

朱伯崑先生說：「莊文說的『太極』，當是此辭的最初含義，而《繫辭》則是借用莊文的『太極』解釋筮法。」<sup>⑬</sup>

劉大杰先生亦云：「老子用他的智慧與思考，將宇宙的各種問題，構成一個有條理而又合乎人情的哲學系統。在這個系統裡，沒有鬼神，沒有迷信，成為中國古代哲學中宇宙論的正統。

《易傳》內所講的太極兩儀，是由這個系統來的。」<sup>⑭</sup>

## 10、時、治曆明時

朱伯崑先生說：「在戰國時代，不僅儒家孟子講趨時，兵家、道家、法家都講趨時。如《管子·宙合》說：『必周於德，審於時，時德之遇，事之會也』；『時而動，不時則靜。』《管子·白心》說：『以時為寶』。《彖》、《象》以能否『與時偕行』，說明卦爻辭的吉凶，也是同戰國時代流行的審時度勢的思想相適應的。」

高亨先生說解「治曆明時」云：「修治立法以明確時令，以便使人能掌握時令變革之法則，適應時令以安排生產與生活。這觀點是稷下道家所特別重視的。」

## 11、其他概念

### 甲、大哉乾元、萬物資始、乃統天、品物流形、太和

李鏡池先生說解《乾·彖》「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞；首出庶物，萬國咸寧。」一整段云：「人是萬物之

一，也由“乾道”來，乾道有變化的，人的性、命，就從變化的乾道各人得到所應得的那一分；不過性命雖有不同，而都得到乾道的“太和”之氣，如能保持這太和之氣，才可以得到“利、貞”（利益和中正）。人為萬物之靈，人在萬物中居首位，人能保持太和之氣，遵乾道之理來做，則天下可以太平。——這裏很可能採用道家老子的宇宙觀。老子說：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。”（二十五章）“乾道”同於“乾元”，道和“大”在老子用來稱“先天地生”的“物”，而“元”之義為大，《彖傳》可能取老子的“道”、“大”之意，改大為元。這個“乾道”，即天道，“天法道”的道。“先天地生”，故說“統天”。“萬物資始”，“萬物資生”，同於“可以為天下母”。“德合無疆”，近於“獨立而不改，周行而不殆。”“保合太和”的“太和”，則是老子所謂“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”。“太和”是陰陽對立而又統一的氣。老子說“歸根”、“復命”、“抱一”、“守母”、“知和”，《彖傳》說“保合太和”。老子說：“夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，靜曰復命；復命曰常，知常曰明。不知常，妄作、凶。”（十六章）又說：“知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使氣曰強。”（五十五章）“天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。”（五十二章）《彖傳》則說，“保合太和，乃利貞。”我以為《彖傳》“乾”、“坤”二卦的說解是來自老子的，而且要從老子所說的來理解《彖傳》，才明白這些話的意義。」<sup>⑬</sup>

## 乙、復

馮友蘭先生說：「《復卦·彖辭》說：『復其見天地之心乎。』……老子亦說：『萬物並作，吾以觀復。』……在這一點，《易傳》與《老子》最相近。」<sup>⑬</sup>

## 丙、謙

馮友蘭先生云：「《易傳》亦根據『物極則反』之義與人以與《老子》所說相似之處世接物之方法。《謙·彖》云：『天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。』《繫辭》云：『勞謙，君子有終吉。子曰：『勞而不伐，有功而不德，厚之至也。』語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。』……此《老》學之說，而《易傳》取之者也。」<sup>⑭</sup>

以上所列，乃是前輩學者們認為《易傳》承受道家思想影響者，數量雖遠不及道家易學論者所提出者，但幾個重要的概念與學說思想，都有被學者們所提到，道家易學論者在其著作中一再援引大部分學者的說法，並盛讚一些學者的論點甚為「精闢」；故而，顯然其在建構《易傳》與道家思想的關係網絡時，是以這些學者的說法為基礎，再加大範圍，擴充數量，並拉近關係，逐次締造而成。

然而，此中實關涉到兩個重要問題：其一，何以這些前輩學者們只提出：《易傳》中融攝有不少道家思想，卻並不認為「《易傳》是道家的易學」？其二，道家易學論者常常引用這些

學者的說法作為論據，但其援引的目的，乃是資藉以為自己論點——「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」——的證明。而此一論點在《易傳》的歸屬性問題上，卻跟被引用的學者們截然相反，此種引用方式，是否隱含著某種問題？以他引用錢穆先生的說法為例，錢先生從幾個方面論述「《易·繫》裏的哲學，是道家的自然哲學」<sup>⑬</sup>，此一論述博得了道家易學論者高度的讚許：「《繫辭》中主要的思想內容仍來自道家。這種看法，在本世紀二十年代以後就有些學者提到。其中最精闢的，莫過於錢穆先生的論點。」<sup>⑭</sup>他並且不憚其煩地梳理了錢先生的論點，在引述之後，他以錢先生的結語來為自己作總結，其云：

「《繫辭》裡的哲學，是道家的自然哲學」，如此確當的見解，卻不易為拘泥於習見的學界所接受。<sup>⑭</sup>

「如此確當的見解，卻不易為拘泥於習見的學界所接受」，很顯然的，錢穆先生也成為了「拘泥於習見」中的一員，這樣的引述方式，隱含著何種問題，則有待於進一步的考察。

### 三、「《易傳》是道家易學」論點之紕謬

「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」，原本可以是一個所謂「見仁見智」的問題；亦即其與傳統視《易傳》為儒家易學的觀點，可以形構成一種「辯證對立」的關係，也就是兩個命題可以同為真，或同為假，抑或一真一假，因為各從不同層次立論，可以「各說各話」。但是，道家易學論者建構「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」的論點，其目的除了想要證成「《易傳》是道家的典籍」外，其更大的企圖



心，卻是想要推翻這個流行二千餘年的傳統性觀點，其云：

「《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家」⑭。

「《易傳》非儒家的易學」，與「《易傳》是儒家易學」，已經形構成一個既排斥又窮盡的相對反關係，它們之間已是一種「分析對立」的關係，亦即是：如果「《易傳》是儒家易學」是個「正題」，則「《易傳》非儒家易學」即是個「反題」，假如正題為真，則反題必為假；反之亦然。在此相對反的情況下，此兩種觀點，已經不是一個可以各說各話、見仁見智的問題，而是一個學術上的「大是大非」問題。

《易傳》究是以儒家思想為主體，而融攝了道家的思想；抑或它是以道家思想為主幹，而吸收了儒家的倫理思想？儒、道二家，哪一個是「主」、是「本」？哪一個是「從」、是「末」？如果仔細加以比對，則可發現：兩方的學者們都分別從天道觀、道論、自然哲學、辯證思維、陰陽剛柔說，還有一些重要概念等，探討《易傳》與道家思想之關連性，他們都一樣地披尋蒐討，探究的方向也大體一致，但一方主「道家易學」，一方主「儒家易學」，何以相同的文本與資料、相類的考察過程，而結論卻如此的南轅北轍？兩造之中，究竟是哪一方的主張有問題？哪一造的推證有謬誤？依筆者的考察，問題是出在後者。

在前一章節中，筆者探討了道家易學論者的論述策略，此一章節的重點，則聚焦於其書寫策略與相關論點之紕謬的梳理。如果《易傳》確是以道家學說為主幹，則其推證將能平正允當，且具客觀妥效性。但是，如果其論點並非本然真實的，而是靠書寫策略刻意營造出來的，則無論其言辭如何善巧，論述如何豐贍，則其扞格、紕謬、難以自圓其說者，必將充盈於字裡行間。

大體言之，道家易學論者的不平當的推論，可謂是非常全面的，此處可以先藉一個小例子，來觀察一下道家易學論者是如何進行推證的，道家易學論者說：

原始儒家重《詩》《書》而輕《易》……唯莊子道出《易》之精蘊。<sup>⑭</sup>

「《易》以道陰陽」，正是莊子本人說《易》的寫照。<sup>⑮</sup>

所以「戰國《易傳》的哲學化，其主體思想本於道家。」<sup>⑯</sup>孔子、孟子確是重《詩》、《書》，但孔子並沒有輕《易》，孔子沒有以《易》為教材，係因為《易經》當時還是卜筮之書，但《易經》中所包涵的哲理與生命智慧，已為孔子所留心注意，「孔子晚而喜易」，數本古籍都有記載；而《易》的哲理化，與孔子晚年「讀《易》，韋編三絕」，當是有所關連，此甚多前輩學者都有述及；且先秦諸子都少言《易》，可能因為《易傳》尚在醞釀、成書之中。在先秦諸子書中，與《易傳》內容有較多關聯的是《荀子》，而明確述及《周易》已經成書，甚而成為「經典」的是《莊子》。《荀子》在〈大略〉、〈非相〉二篇中有四個地方提到《易》，其中一則對《咸卦》的解釋較為特殊，其云：

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。聘士之義，親迎之道，重始也。<sup>⑰</sup>

這與《咸·彖》的說解非常接近，所以朱伯崑先生說：「關於《彖》形成的年代，無直接史料可以論證。在先秦的典籍中，只有《荀子·大略》與《彖》有關」<sup>⑱</sup>。

至於《莊子·天下篇》也提到《易》，《莊子》是把《易》放在儒家「六經」的脈絡中來論列的：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」〈天運篇〉也說：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》」，這是〈天下篇〉與〈天運篇〉對儒家「六經」的認定，也是儒家六經最早的記載。這裡我們不能單獨抽出「《易》以道陰陽」，而說「唯有莊子道出《易》的精蘊」、「正是莊子本人說《易》的寫照」，所以「莊子以陰陽解《易》」<sup>⑭</sup>；進而就主張：「《易傳》就是道家的」。這樣做非唯是不尊重文獻，亦且是刻意加以扭曲；而類似的曲解，在道家易學論者的論述中，可以說是很常見的。

同樣的文獻，我們無妨再看看其他學者的解讀，如李鏡池先生云：

戰國晚期，《易》可能已躋到六經之列。《莊子·天下篇》列舉了六經之名，說明其要旨，謂“易以道陰陽”，認為這是“鄒魯之士，搢紳先生”所研究的對象。〈天運〉引孔子對老聃說：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經。」這話出自道家之口，很可以說明儒家的擴經運動，把《易》拉進學習範圍去，開始作了一些解釋。<sup>⑭</sup>

兩相對照，孰短孰長，可謂昭然若揭。而從一段完整的陳述中，抽離一句話出來，再刻意加以誇大與膨脹，數個轉折之後，《易傳》就變成是道家的了，其手腕之高明，也是讓人嘆為觀止的！而此中所顯發的「見樹不見林」之闕謬，也正是道家易學論者主

要的問題所在，其他較小問題，則更是不勝枚舉，如云：「『《易》以道陰陽』，正是莊子本人說《易》的寫照」，儼然〈天下篇〉即是莊子本人的作品。

「《易傳》是道家易學」與「《易傳》道家主幹說」論點之紕繆，本章節擬從五個方面進行討論。

### （一）截然二分，抑儒揚道

前章述及道家易學論者使用「截然二分」的手法，把儒家與道家的思想截然分隔開來，然後把「哲學」歸諸道家，並把「倫理學」歸給了儒家，試圖經由這樣的書寫策略，達到是一種亦「遮」亦「表」的雙重效用。「遮」者，即是遮斷儒家與《易傳》的關聯性；「表」者，即是突顯《易傳》與道家的緊密關係。猶如一刀之兩刃，既壓抑儒家，同時又大力張揚道家，一輕一重，如此形構出來的論點，其偏頗性已可不言而喻。

在「抑儒」方面，策略運用上，道家易學論者首先把儒家框限在「孔子」與「孟子」兩人身上，極力強調他們和《周易》「在思想性上的根本分歧」，例如他們的「思維方式是單調而單向的」，所以「思想格局僅限於人倫一隅而罕言天道」<sup>⑤⑩</sup>。所以在戰國中期以前，「儒家缺乏形上學思考的習慣與能力，也不從事宇宙論問題的探討」<sup>⑤⑪</sup>，對於「天地陰陽」的概念又「毫不關注」<sup>⑤⑫</sup>等。

在論述過程中，道家易學論者往往「抑儒」與「揚道」，雙管齊下，如言孔孟「沒有天文曆法的觀念」：

孔孟儒家典籍中沒有關於天文曆法的觀念，《易傳》重視

對天地、日月、四時的觀察的特點是對黃老道家的自然觀的直接繼承。<sup>⑮</sup>

又言孔子、荀子「反對占卜」：

《繫辭》講授占筮的方法並大事宣揚占筮的作用，而先秦儒家則反對占卜，從孔子到荀子，認為「善學易者不占」。……因此，《繫辭》之重視占卜，明顯地不是先秦儒學的態度，而可能與田齊世家及稷下道家有關。<sup>⑯</sup>

孔子也「不談吉凶」、「不重陰陽消長之理」：

孔子不談吉凶，老子談吉凶；老子以後，莊子和黃老道家特重陰陽消長之理，儒家則不然。因此從思想的內在聯繫來看，先秦不存在儒家易，祇有道家易。<sup>⑰</sup>

孔子的「思想視野」也「從未觸及宇宙論的問題」，凡此種種，都顯示出「孔子和《易》在思想性上的根本分歧」<sup>⑱</sup>。所以「先秦不存在儒家易，祇有道家易」。

諸如此類的論述，所以稱之為「抑儒揚道」，係因於道家易學論者是以「求全責備」的心態，來要求孔、孟；而非以同樣的標準來要求老、莊，例如說：「孔孟儒家典籍中沒有關於天文曆法的觀念」，《論》、《孟》並非孔、孟之撰作，而是學生聽課而有所感悟的筆記心得，其內容是德行實踐，是「成德之教」，焉能以其中沒有「天文曆法的觀念」，就否決了儒家與《易傳》的關係！如果以同樣標準審視《老》、《莊》，《老子》與《莊子》又有「天文曆法的觀念」嗎？道家易學論者認為老子「應

有」天文曆法的觀念，乃是因為老子曾是「史官」，「理應如此」的聯想而已，以是之故，他把連接線轉而系聯到「黃老道家」，而這正意謂著：老子即使有，也沒有表現在《道德經》中，孔、孟又何其不然？

而如果從文本上來比較，《論語》中多少還能顯示出孔子是有「天文曆法觀念」的，〈鄉黨篇〉有言：「吉月，必朝服而朝。齊，必有明衣，布。齊，必變食，居必遷坐。」「吉月」非「曆法」，非「吉凶」則何？「迅雷風烈，必變」（〈鄉黨篇〉），不亦顯示孔子也重視「天文」？其他尚有：「所重：民、食、喪、祭」（〈堯曰篇〉）、「祭如在，祭神如神在」（〈八佾篇〉）、「入太廟，每事問」（〈鄉黨篇〉）等，也都隱含著：孔子雖無以「天文曆法」為教，但說他沒有「天文曆法的觀念」、「不談吉凶」、「不重陰陽消長之理」等，那是不切實際的。

至於因著孔子與荀子的「不占」，就「想當然爾」式地認為：「《易》主占筮之事，依孔子的思想觀念來看，是屬於「怪力亂神」之列」<sup>157</sup>，接著就說：「先秦儒家反對占卜」，進而就切斷了儒家與《繫辭傳》的關聯性，其「抑儒」的心態未免過於露骨了些！孔子言：「不占而已矣」，正昭顯出其有讀《易》，而重視的是「德義」，是「生命的智慧」，而非用於「占筮」。《荀子·大略》也說：「善為《詩》者不說，善為《易》者不占，善為《禮》者不相，其心同也」，本書首章曾有類似下文之疏解：

此處《詩》、《易》、《禮》並舉，亦為儒家典籍之一

證。而「不說」、「不占」、「不相」，是表示對《詩》、《易》、《禮》最好的學習，是不要將之限定在「說」、「占」、「相」的功能上，〈大略〉又說：「以賢易不肖，不待卜而後知吉」，「不占」即是「不待卜」，「不」非否定，而是心境的超越，意即遮撥掉對「占」的執著，也就是帛書《要》說的「我觀其德義」；《左傳》的「聖人不煩卜筮」、管輅的「善《易》者不論《易》」、劉基〈司馬季主論卜〉言：「若是，則君侯已知之矣，何以卜為！」等都是申明此意。由此可見，孔子、荀子的「不占」，正表示其深熟於《易》，而非反對《易》。

《易》的本義，乃在於使人知命、立命，能通達於命理之本旨，則在實有層上，可謂是精善於《易》的，如此則在作用層上，何須執著於「占筮」術數上的《易》呢！遮撥對名相之《易》的執著，絕非意謂著反對《易》。《老子》不也說：「善行無轍跡，善言無瑕譴，善數不用籌策。」（二十七章）《管子·白心》亦曰：「不日不月，而事以從；不卜不筮，而謹知吉凶。」唐尹知章注之云：「但循道而往，不計日月，事已從而成也。順道則吉，違道則凶，豈須卜筮而知乎！」《莊子·庚桑楚》亦載老子之言曰：「能無卜筮而知吉凶乎！」皆闡明此一要旨，何以道家易學論者如此不通曉自己所重視的道家義理呢！

道家易學論者「抑儒」的策略，不僅表現在學說思想上，有時經由概念類析的方法，因著一兩個概念的有無，也可以推論出：《彖傳》「不屬於儒家作品」：

孔學倡仁，《論語》中「仁」的概念多達一〇五處，而《彖傳》未及一見；儒家隆禮，禮學為先秦大儒的核心思想，而《彖傳》隻字不提；《孟子》中「仁義」屢屢並舉，多達三十見，而《彖傳》亦無「仁義」之言。由此可證，《彖傳》之不屬儒家作品有著充足的證據。

其又云：

孔孟儒家思想主體核心為禮學與仁學，但《彖傳》對「仁」、「禮」兩字未及一見。由此可以想見，《彖傳》在百家爭鳴中吸收儒家思想的部份實際並不多，反而是與道家思想的聯繫較為明顯。<sup>⑬</sup>

如果說：「《易傳》當為孔子或孟子所作」，則此一否證可能有效。但如果現在主張的是：「《易傳》乃孔門後學或荀子之門人所編纂」，則此一否證是無效的，因為概念是可以流動、可以相互影響的，也就是說：它是開放的，非封閉的。

有一個甚為有趣的現象是：何以道家易學論者把「抑儒」的焦點，都集中在孔孟，而甚少提到荀子，箇中其實是有原因的，可以先看看道家易學論者的說法：

《易傳》的陰陽學說乃是承襲黃老學派而來。早期儒家對於「天地陰陽」的概念毫不關注，大約是因其屬於「怪力亂神」之列而不被重視，《論》、《孟》中均未出現過「陰陽」的概念，而「剛柔」的概念，不僅孔孟學說中未見，《荀子》中也未出現。<sup>⑭</sup>



「《論》、《孟》中均未出現過『陰陽』的概念，而『剛柔』的概念，不僅孔孟學說中未見，《荀子》中也未出現。」前面之「陰陽」何以不提「荀子」？而後一概念「剛柔」，《荀子》中真的未出現嗎？就後者而言，前一小節所引的「咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下」，非「剛柔」而何？就前者言之，其之所以跳過荀子，因為《荀子》中有「陰陽」的概念，而且不只有「陰陽」、「剛柔」的概念，甚至也有「天行」、「吉凶」的概念，乃至於「自然哲學」、「天地生萬物」、「宇宙論」、「天道觀」、「道論」等，可謂一應俱有。由此可知，道家易學論者之所以儘量避免去提到荀子，為的是怕「漏餡」了。

學說與概念上的「抑儒揚道」，往往還較無損於儒家人物的人格，但有時候討論到一些處世態度與人生智慧時，道家易學論者仍然秉持著「抑儒揚道」的原則，這時往往就把儒家人物貶得很低了，其云：

道家的「虛」意指心靈廣大的涵容性，能博採眾議，而與儒家「攻乎異端」、排斥異己形成鮮明對比，這成為道、儒兩家不同的胸襟與心態，足證《大象》「在虛受人」的觀念含有道家的成分。

儒、道二家，雖然思想的入路不同，但其面對著周文崩解的時代危機，想要挽狂瀾於既倒的用心是一致的；其學說思想也都成為一個大教，為後世之人開啟一條「在有限生命中，開展無限生命價值」的康莊大道。《漢書·古今人表》雖將孔子列為「第一等的聖人」；而將老、莊列為「第四等的賢人」，這是漢世觀點使然；細究其實，無論是孔孟，亦或是老莊，他們在先民中，他們

都是「出於其類，拔乎其萃」的人格典範，在他們身上都顯發著有很多生命的美德；也都具有著一些相同的處世智慧。然而，很可惜地，在道家易學論者偏頗的論述中，這種共有的美德與智慧，被刻意地歪曲了，「美德歸諸道家；惡行歸諸儒家」，乃是其習慣性的作法，比如「謙虛」，這是一般人大都能做得到的，何況賢聖之人，但在道家易學論者的書寫下，它卻只成了道家才有的美德，如《否·大象》云：「君子以儉德辟難，不可榮以祿」，道家易學論者的說解是

「不可榮以祿」的提示，正是道家的高尚風格，儒家醉心於榮祿，道家的一派則繼承了《周易》所謂「不事王侯，高尚其事」，儒家入世心態成為後代官方意識形態，而道家成為民間心聲的代表者，實有其不同的入世心態。<sup>⑩</sup>

此中道家是否真的是「民間心聲的代表者」，是可以再討論的；至如孔子的「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」（《論語·泰伯篇》），道家易學論者顯然是完全看不見的。

截然二分的論述策略，主要用意在於把寬廣的「哲學」與「人生哲學」領域歸給道家；對儒家的作法則是：一方面把儒家人物污名化，一方面把儒家的學說壓縮到「倫理學」的空間裡，然後強調它不是《易傳》的「主體思想」。猶有甚者，其最後甚至把《易傳》的「倫理觀念」逐步轉化，第一步是儒家與稷下兩家均有，其云：

《繫辭》也表現了類似的傾向。它是稷下道家之作，但是

也吸收了儒家等的觀點。譬如：「天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣」，表現出的對貴賤等級秩序的肯定，對仁、義、禮等價值的承認，都與儒學相通。但不應忽視的是，這同時也是稷下道家所肯定的。與老、莊不同，稷下道家明確肯定「貴賤有恒位」的等級秩序，如《心術上》所說：「君臣父子人間之事謂之義，登降揖讓、貴賤有等、親疏之體謂之禮。」以此，我們不能因《繫辭》中有這種觀念即把它看成是儒家作品。

第二步，則是把《易傳》的「倫理觀念」轉給了「稷下黃老」：

《易傳》的天道觀屬於道家，倫理思想屬於儒家，這點已有易學專家指出。如果我們再進一層分析，還可看出其倫理觀念並不合於孔孟，而近於稷下黃老。而且，倫理思想在《易傳》中並非居於主體的部分。<sup>①62</sup>

然而，眼前的問題是：稷下黃老的倫理思想從何而來？是從老莊道家而來？抑是從墨家而來？他有時還是不得不承認是從「儒家」而來：「黃老學派首要在於援法入道，其援儒入道的具體表現在倡言仁義及貴賤思想。」「援儒入道」，不正清楚交代了黃老學派倫理思想的來源，類似這樣的「自我矛盾」，道家易學論者往往在「詞窮」之時，就會發生的。

一個平實允當的論點，必須植基於客觀公正的論述，如果一個論述是經由「抑彼揚此」的手法，最後即使自己宣稱：已經「打破了學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說」<sup>①62</sup>，但其中如上所述的自相扞格終究是無法避免的。亦且，儒家

的「倫理學」與道家的「哲學」，中國哲學真的能夠如此「截然二分」嗎？儒家真的僅能謹守「倫理學」一隅，而沒有「形上學」嗎？也不能有「宇宙論」、「自然哲學」、「天道觀」……之類的思想嗎？若果如此，則《荀子》與《中庸》的思想將作如何解釋？因此只要瞭解這是被刻意壓抑的結果，也就自然會知道：這些問題的答案皆是否定的。中國哲學儒、釋、道三家的哲學，都屬「實踐性格」的「生命學問」，其存有論皆是「實踐的存有論」，其形上學亦皆是「實踐的形而上學」<sup>⑧</sup>，其「形上」、「形下」的二層區分只是方便，其最終達到之理境是「體用如一」的，故而，對儒、釋、道三家之任何家而言，都不能將之「截然二分」，此方面將於第四小節作較詳細之闡論。

## （二）專利帽子，封閉獨斷

前章述及：道家易學論者在其「城堡」內，生產了很多貼有「專利」標籤的帽子，然後大大方方地四處分送，凡是被戴上帽子的，即被認定是道家的「專有」。而究竟這頂「專利帽子」被分送出去多少數量？這是非常難以估算的，因為隨處都可發現戴著這頂帽子者四處遊走，有時甚至熙熙攘攘，「道」聲鼎沸。

大抵言之，在截然二分的策略運用下，既把儒家圈定在「倫理學」的窄小範圍內，除此範圍外，其他寬廣無垠的領域——「哲學」、「人生哲學」、「天人合一」、「內聖外王」等——幾乎全都被畫歸為道家的專有屬地，而「哲學」中又涵括了天道觀、宇宙論、自然哲學、萬物起源說、自然循環論、陰陽氣化論、剛柔相濟說、天地人一體觀、推天道以明人道、辯證法思想，還有為數甚多的概念。因著專屬標籤的大量使用，道家易學論者最後推

出了「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」總結性的主張。

然而，如果想用此種「帽子」策略，試圖去推翻一個二千餘年來，大家都耳熟能詳的共同性觀點，則可能的結果是：非但沒能把傳統性的觀點推翻掉，甚而招致了論證方法極大謬誤之非議。

在道家易學論者的「專利帽子」中，被使用得最為廣泛與頻繁的，首推「推天道以明人事」的思維方式，幾乎無處不能沒有它的蹤跡，在其《易傳與道家思想》一書中，有好幾個章節更直接以它為標題，諸如：「《彖傳》的道家思維方式」、「《象傳》由天道推衍人事乃道家獨特的思維方式」、「『推天道以明人事』的思維方式貫穿於《彖傳》全書」、「『推天道以明人事』的思維方式復貫穿於《黃帝四經》全書」、「《象傳》中的道家思維方式」、「『天行健，君子以自強不息』乃道家獨有的思維方式」等，且其在行文中，一而再，再而三地反複申明：它是道家所「獨有」的思維方式：

在先秦由天道推衍人事的思維方式是道家獨特的思維方式。自道家創始人老子開始，便標舉人法地，地法天，天法道，道法自然。在人效法天道自然的基準下，推天道以明人事便成為道家思維方式的一大特徵。這一思維方式由莊學與黃老道家所發揚，且為《彖傳》與《大象》所繼承。《大象》的特點，是將天道與人事統一起來，其對卦義的解釋，前句講自然現象，後句講人事生活教訓。可以說《大象》的這一思維模式全然是繼承原始道家推天道以

明人事的特點。反之，儒家的思維方式是單調而單向的，儒家創始者孔子之思想格局僅限於人倫一隅而罕言天道。<sup>①64</sup>

《周易》六十四卦的《大象傳》，其解義的方式是：上句「明象位」，下句「修德業」，前輩學者們大體都從下句「修德業」的內容，來認定《大象傳》的歸屬性問題，如李鏡池先生彙整了三十二則這類「進德修業」的話語，諸如：「天行健，君子以自強不息」、「山上有水，蹇。君子以反身修德」、「風雷，益。君子以見善則遷，有過則改。」然後總結性地說：

六十四卦，我們不憚煩地舉了三十二條來做例證。我們讀了這些話，就很明顯的見到《象傳》作者的思想了。若果我們讀過了儒家的一部重要的書——《論語》，再來讀《象傳》，就彷彿在溫習舊書一般，很熟識，很易了解。《象傳》這些話，差不多從《論語》裏頭都可以找出它相類似的話來。例如，孔子表明他自己是一個“發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至”的人，這就是“自強不息”的君子。……總之，《象傳》這一類話都可以從先秦儒家載籍中找出它的根據來，尤其是《論語》。除這裏已舉的之外，其他談政治哲學的，什麼「容民畜眾」（師象）、「作樂崇德」（豫）、「省方、觀民、設教」（觀）、「明罰敕法」、以及「殷薦之上帝，以配祖考」等說法，無一不是儒家的說法。我們說《象傳》作者的思想純粹是儒家思想，大概不會錯。<sup>①65</sup>

道家易學論者卻不從「內容」上申說，自己另闢蹊徑，從「思維

模式」上立論，認為從老子開始，推天道以明人事便成為「道家獨特的思維方式」，「這一思維方式由莊學與黃老道家所發揚，且為《彖傳》與《大象》所繼承。」因之，《大象》的這一思維模式全然是繼承原始道家而來，以是之故，涵括最多此一思維模式的《彖傳》與《大象》，當然不可能是儒家的，而是道家的。

捨「內容」，而取「思維方式」，再用專利的帽子，緊緊套住《大象》與《彖傳》，此種作法，可謂是深諳「易簡之道」。因為在《十翼》之中，《大象》的思想最為單純，它上句「取象」，下句「取義」，而所取之「義」又「純粹是儒家思想」，因此，從內容上言之，其為儒家易學，可謂固若金湯，難以撼動。如果想要將之翻盤，唯一的可能只有迂迴曲折，越過「內容」，而取「形式」，並直接佔據「要路津」，再進一步宣示「主權」，如此一來，這個千餘年來被視為「金科玉律」的論點，一夕之間整個改觀，而且似乎也能「言之成理」。

從「思維方式」上來宣示《彖傳》與《大象》的道家主權，真的能夠「言之成理」嗎？欲回應此一問題，可以先考察一下：「推天道以明人事」的思維方式是不是唯有道家才有，「只此一家，別無分號」。可想而知，答案當然是否定的，因為這是「帽子策略」運用下的產物。實際上，我們很輕易地就可以從《詩經》、《書經》、《左傳》、《國語》中，見到很多推天道以明人事的範例，如本書道章所引者。此外，「孔子以《詩》、《書》、《禮》、《樂》為教，弟子蓋三千焉。」（《史記·孔子世家》）亦且不僅是這些儒家的經籍有，甚而在孔、孟、荀學說中亦所在多有；而與《易傳》大約同時期的《中庸》、《禮記·樂記》，這一方面的資料更多，《中庸》「道」字五十七

見，多章皆言「天地之道」，如：「誠者，天之道；誠之者，人之道」（十九章）、「博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆」（二十六章），由此可顯示出：推天道以明人事，乃是一種當時的「共同模式」，非獨道家的《老》、《莊》為然，儒家亦然，乃至法家、陰陽家皆然，鄒衍當時被稱為「談天衍」，因其「所言五德終始，天地廣大，盡言天事，故曰『談天』」<sup>①⑥</sup>。既為「共同模式」，則何能獨言「《彖傳》由天道推衍人事乃道家獨特的思維方式」！由此可知，這頂「帽子」是勉強被戴上去的，它本來就不是「道家專屬」的帽子，亦即此套思維模式並不是封閉的，而是開放的，是大多數的諸子思想都擁有的。

除了推天道以明人事外，辯證思維也是道家易學論者高聲宣揚：其擁有主權的學說思想之一，道家易學論者認為：《老子》上承《易經》，下啟《易傳》；形構成一條「《易經》—《老子》（道家）—《易傳》的發展脈絡」，因此，《易傳》的辯證思維「主要淵源於道家」。也就是說：《易傳》的辯證思維是直接承繼自《老子》的，故而，兩者是同一套，而非兩套。

《周易》中作為占筮之辭的經文躍升為含有豐富抽象哲學思維的傳文，其實也就是《周易》由筮書而哲學化的過程，而老子思想則在《易經》與《易傳》的發展環節中居於承先啟後的重要地位。進一步言之，若將《周易》經、傳與道家著作一併聯繫考察，其間《易經》—《老子》（道家）—《易傳》的發展脈絡歷歷可循，尤其可見《易傳》之辯證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家。<sup>①⑦</sup>



《易傳》的辯證思維，是否一如道家易學論者所言，直承《老子》而來，朱伯崑教授有著不同的意見，他認為兩個乃是分屬不同的流派：

我國哲學中的辯證思維，不僅十分豐富，而且有長期發展的歷史，大體說來，可以歸結為四大流派或系統：《周易》系統、兵家《孫子》系統、老莊哲學系統和佛學系統。在這四大流派中，以《周易》的系統最為豐富。<sup>①88</sup>

朱教授的分流確實沒錯，就《易傳》與《老子》的辯證思維而言，它們確是屬於兩種不同的類型，《易傳》與《老子》在辯證法體系上的差別，約略可從二方面言之：其一為《老子》是由遮而顯，《易傳》則是雙取互攝，《老子》遮剛顯柔，遮有為顯無為，遮動顯靜，遮變顯常，遮有知顯無知，遮有德顯無德，「遮」是一種正言若反，亦是去執的工夫，所以顯消解的智慧。而《易傳》是乾坤、陰陽、剛柔、闔闢、動靜……都是相反相成、相因相推的雙取互攝，其雖有尊乾尚剛之意，則是在乾坤並建的基礎上，再言以乾為尊，此與黃老道家之尚剛尚陽亦迥然有別。相對於《老子》顯消解的智慧，《易傳》的辯證法體系，顯的是體系建構的巧思，此方面的分辨，在本書首章（「《易傳》是道家易學」駁議）有較詳的解說。

如果道家易學論者能深入瞭解《易傳》與《老子》兩套辯證法體系的差異，將不致再如下文一般，隨意地把「道家專利」的帽子套在《易傳》之上：

老子的引《易》入道，最重要的莫過於把《易》的萌芽性

的辯證思想引入道論而成為其哲學體系建構中的重要方法論。這是《易》、《老》關係密不可分的一環。

老子對《易》的哲學思考與提升，在總體上奠定了以後《易》學的基本精神，範鑄了後來《易傳》的大致規模和架構。<sup>①69</sup>

「推天道以明人事」絕非道家所專有，在辯證思維體系上，老子的「帽子」，也是無法戴在《易傳》頭上的。但是「道家專有」的帽子，委實被道家易學論者送出去很多很多，如與「推天道以明人事」意涵相近的「三極之道」或「三才之道」，還有前面所引述的：「《易傳》之辯證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家」。有關前者，道家易學論者的說法是：

「三極之道」是先秦道家天地人一體觀的一種特有的思維方式。從稷下黃老到《易傳》可以看出它們之間思想線索的發展。……總之，自《黃帝四經》至《象傳》、《繫辭》而《易之義》或《說卦》，可以看出它們同一思想的脈絡。<sup>①70</sup>

有關後者，則其所涵括的思想，諸如：萬物起源說、陰陽氣化論、天道觀、……等等，實在非常之多，今因限於篇幅，無法一一加以討論，不過有一個較為簡單的方法，可以幫助分辨，即是在前一小節中曾經提到過：在《荀子》一書中，有很多被道家易學論者戴上帽子的概念與思想，如：「占卜、吉凶」、「陰陽」、「天行」、「終始」、「取象」、「積」等概念，還有「天道觀」、「自然哲學」、「宇宙論」、「道論」、「天地生

萬物」、「天、地、人」（三才之道、三極之道）等<sup>⑩</sup>，可謂一應俱有。《荀子》中有這麼多的思想都和《易傳》有著疊合性，有趣的是：道家易學論者何以對荀子常常視若無睹？箇中原因在於：因為《荀子》與《易傳》具有著非常密切的關係。

一般人大都對《論》、《孟》精熟，但是對《荀子》卻不一定如此嫻熟，此種情況給了道家易學論者可乘之機，一個很奇特的現象是：當甚多的前輩學一再在強調荀子與《易傳》的密切關係時，道家易學論者卻刻意略過荀子，轉而大力宣揚：孔、孟的思想只有「人倫」，「而罕言天道」、「思想視野從未觸及宇宙論的問題」。現在我們瞭解了《易傳》與荀子在思想上的疊合性之後，就可以進一步知道：如下的「帽子策略」的似是而非了：

「戰國中期以前，儒家缺乏形上學思考的習慣與能力，也不從事宇宙論問題的探討，這一哲學工作的重任遂由道家擔當起來。」

當然，我們也可以追問：荀子的「天道觀」、「宇宙論」、「自然哲學」等從何而來？因為在《論語》中並沒有天道觀與宇宙論之類的思想，系統性的創發此類思想的確實是老子，徐復觀先生即說：

老子思想最大貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新地、有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨，中國才出現了由合理思惟所構成的形上學的宇宙論。<sup>⑪</sup>

在荀子的思想中，確然有一些思想是受到道家的影響，如戴君仁先生說：「因為道家已談了本體論宇宙論的道，這樣儒家便不能不講。」又云：「在戰國末年的儒家，受了道家的影響，則是確

定的。例如荀子的書，就染有道家色彩，〈解蔽篇〉：『心何以知？曰虛壹而靜……』以下一大段，就是一個最明顯的例子。

『人心之危，道心之微』二語，荀子明明引自道經。大約儒家門戶較大，肯容納別人的東西，《易傳》就吸收了道家思想，而仍化為儒家的血肉。」<sup>179</sup>

荀子雖然受到道家的影響，但荀子並沒有變成為道家。《易傳》雖也受到道家的影響，但它受到荀子的影響卻更多，因此道家易學論者在為《易傳》戴上「帽子」之前，有一個基本前提他必須要克服：即這頂「道家專有」的帽子，必須要先能戴在荀子的頭上。但是顯然的，這頂帽子無法被戴上，因為荀子是一個典型的儒家，絕對不會是道家。受到道家影響的荀子，都還是一個堅定的儒家；那麼雖也受到道家影響，但卻承受更多荀子影響的《易傳》，又怎麼會就變成為道家呢！

荀子不能被化身成為「道家」，他只是受到道家的「影響」，而學說思想本來就是可以相互激盪，相互交融的，影響與交融，意謂著每一個系統都可以是開放的，而非封閉的；唯有開放的胸襟，才能在百家爭鳴的時代，繼續綻放學術慧命的輝光。因此，道家易學論者的「帽子」策略，其最大的紕謬在於：它讓《易傳》與道家的思想，成為一個「封閉」的系統，而這完全悖逆於學術思想是可以交相影響、可以相互融攝的實情，所以是一個「獨斷」的觀點。

### （三）天羅地網，竭澤而漁

道家易學論者在《易傳》與道家學說思想間，建構了一個既全面，又寬廣，且又非常緊密的關係網絡，「同一思想體系」、

「同一學派的主張」、「淵源」、「繼承」、承襲……等殊為密切的關係詞，到處洋溢，有如佈下一個「天羅地網」，把《易傳》與道家思想緊緊地網綁在一起。

然而，如果沒有經過一番審慎的檢證，就會很容易地被這個有如天羅地網般的網絡組織所牽引，而陷溺在道家易學論者論述的氣氛中，致產生一種《易傳》果真是「以道家思想為主幹」的錯覺。筆者之意，並非在否定《易傳》與道家思想間的關係，反而堅信《易傳》在某些思想上，確實受到道家不小程度的影響，特別是《老子》的影響尤巨。但究竟《易傳》在哪些方面承受了道家的影響？亦且影響到何種程度？在釐清這層關係的同時，也有必要對一些似是而非的論點，作一種批判性的考察。因此，釐析道家易學論者論述上的偏失，得以避免墮入錯覺的假象之中，乃是本小節所欲處理的主要課題，本節試圖從五個方面來考察其「天羅地網」策略之偏失：其一，忽略概念共同性的偏失；其二，漠視生命智慧共通性的偏失；其三，捨本取末、捨儒取稷下黃老的偏失；其四，關係詞誇誕不實的偏失；其五，捨內容而取形式的偏失。

### 1、忽略概念共同性的偏失

《易傳》與道家的概念，道家易學論者雖然做了地毯式的搜索；然而，其在論述的時候，大體上是有所偏重的，有時是只提《易傳》與道家，而不提儒家，如：「『終始』一詞，更是莊子常用之語，全書中共十七見」<sup>⑭</sup>，其他古籍則存而不論了；其實，「終始」這個概念《大學》、《中庸》皆有，《荀子》中亦出現了二十餘次之多；而大多數的概念，則只是一味地強調《易傳》

有，而道家、稷下，或黃老亦有，由之而構築了《易傳》與道家的緊密傳承關係，故而，從表面上看起來，好像《易傳》與道家的關係密不可分，相同或相似的概念隨處可見。然而，事實卻是，其中包涵了為數不少的「共同性概念」，當討論到這些具共同性的概念時，道家易學論者通常特意強調的是道家，其對儒家，若非輕描淡寫地輕輕帶過；即是存而不論；或是只言其一，而不言其二；這樣的論述方式，是刻意地顯揚道家、壓抑儒家，則其推出的論點自然偏斜不正了。因此，如欲檢證《易傳》是否「以道家基本概念建立其哲學體系」，則首先可能須要考察那些被視為「道家基本概念」者，有沒有涵括了儒、道或先秦時代共有的共同性概念；如果有，則可進一步考究哪幾個概念是屬於這一類的，並且在哪本古籍中使用了這類的概念。

如果說道家易學論者完全不認為有些概念是共同的，那也並非事實，從下列這段文字可以見出，有些概念是被視之為「共有的」：

《繫辭》中有一段說到「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣」。這種「貴賤之等」的觀念，是先秦各家所共有的，儒、墨、法如此，道家黃老也不否認等級秩序（莊子本人是唯一的例外）。《禮記·樂記》也有「天尊地卑」一段話，張岱年先生認為是「引用《繫辭》的文句而稍加改變」；「天尊地卑」說又見於《莊子·天道》，它的文字當早於《樂記》，據劉笑敢考訂，認為屬於莊子後學中的黃老派之作。這類天地君臣尊卑的思想，同時也見於《管子》中的《明法解》、《任法》、《霸言》和

《臣乘馬》等篇，它們也是屬於黃老派的著作。<sup>①⑥</sup>

但是，這裡雖把「貴賤之等」視為「先秦各家所共有的」，卻並不意謂著其對「共同概念」具有積極性的肯認，因為在緊接著的下文中，其所強調的是道家與《易傳》的關連，「先秦各家所共有」，只是短暫出場客串而已，它很快地即被一筆帶過了：

而我們所看到的最早的黃老資料《黃老帛書》（或稱《黃帝四經》）中就有「凡論必以陰陽大義。天陰地陽……貴陽賤陰……制人者陽，制於人者陰」之說。《黃老帛書》的年代要早於上述各篇，我同意唐蘭、余明光先生的考訂，它的成書年代當在戰國中期之晚。（其理由是：（1）整書沒有受孟、莊的影響；（2）文字非常古樸；（3）所使用的重要概念，如道、德、精、神只有單詞，沒有複合詞。）縱觀《繫辭》全文，屬於儒家思想的成份委實不多，無論從質或量來看，都以道家和陰陽家為主體。<sup>①⑦</sup>

因為《黃帝四經》中有「貴陽賤陰」，也因為它可能成書於「戰國中期之晚」，所以「天尊地卑」、「貴賤之等」，當是來自於《黃帝四經》中的「貴陽賤陰」。故而，「縱觀《繫辭》全文，屬於儒家思想的成份委實不多，無論從質或量來看，都以道家和陰陽家為主體。」即使儒、墨、法各家皆有，即使張岱年先生曾經明確指出：《禮記·樂記》「天尊地卑……」的整大段文字「和《繫辭上》首段大體相同」<sup>①⑧</sup>。但道家易學論者在最後斷定時卻往往只留下了道家，這是道家易學論者最常用的第一種手法。

第二種手法是先儒、道並舉，但到最後一樣只有道家被留存下來：

《繫辭》中「神」字的用法，與《孟子》特別是《莊子》非常接近，而與孔、墨大不相同。……但是到了孟、莊那裡，情形就大不相同了。《孟子》中「神」字出現僅三次，有一次是在「天神」的意義上使用，即「使之主祭而百神享之」。另外兩次都是在「神妙」的意義上使用的，如「聖而不可知之之謂神」（《盡心下》）。這裡「神」已開始擺脫了「人格神」、「意志神」之意義，轉而用以形容某種「神妙」的狀態，由「名詞」變為「形容詞」。這種傾向在《莊子》中表現得更為明顯。《莊子》中「神」字出現一百餘次，意義亦頗不相同。除「神人」、「神奇」等外，歸納起來，有這麼幾種：第一，與鬼相連，意指「神靈」，如：「鬼神將來舍。」（《人間世》）。第二，與形相對，意指精神，如：「女神將守形。」（《在宥》）；「形全者神全。」（《天地》）；第三，形容神妙的變化與作用，如「操舟若神」（《達生》）；「神之又神而能精焉」（《天地》）；「夫天地至神」（《天道》）；「油然不形而神」（《知北遊》）等。可以看出，《莊子》中「神」字的用法與《繫辭》非常相似，它們基本上都拋棄了其最初具有的「人格神」、「意志神」約含義，而將其由「名詞」轉為「形容詞」，用以形容事物之神奇與靈妙，或指精神與智慧。從時間的先後來講，這種用法的相似應該是《莊子》影響《繫辭》



的結果。<sup>①78</sup>

《孟子》中的「神」已有「神妙」的意義，已「由『名詞』變為『形容詞』」，與《易傳》的「神」，意涵是相同的，《莊子》者亦然，但最後的小結是：「從時間的先後來講，這種用法的相似應該是《莊子》影響《繫辭》的結果」。也許道家易學論者認為：《孟子》書中只出現三次，《莊子》書中卻出現了「一百餘次」，相差如此懸殊，所以當該歸之於《莊子》。此中需要辨明的是：一、概念的有無並不是以量多取勝，《老子》中只有一句「萬物負陰而抱陽」，道家易學論者即可以大談特談：《繫辭》的「陰陽說」「和老子思想是一脈相承的關係」，顯示出重要的是概念的有無、意涵的相合，而非數量的多寡。二、《莊子》中出現百餘次的「神」，實際上是包括了「神龜、神農（氏）、神丘上神……」等的總量；而更重要的是，當「神妙」義解的「神」，大都是出現在外雜篇裡，《莊子》外雜篇的成書年代，與《易傳》孰先孰後，其實在道家易學論者的心裡有時是曉然明白的，其云：

我認為，《象傳》與《莊子》這些概念上的相似，絕非偶然現象。如果不是《象傳》受到了《莊子》的影響，或《莊子》受到《象傳》的影響，那就很可能是兩者出於同一作者群。<sup>①79</sup>

很可惜的是，這種先後關係，在大多數的論述裡是被遺忘的，而只留下了：「《莊子》影響《繫辭》的結果」。

第三種手法是：刻意地強調《論》、《孟》中無此概念，至

於有此概念的《荀子》，則故意略過不談，以上述「神」的概念為例，其在《荀子》中亦出現三十餘次之多，道家易學論者所提《莊子》「神」的三種意義：鬼神、與形相對的精神、形容神妙的變化與作用，其皆有之，但卻被忽略了。又如「性命」一概念，其云：「『性命』一詞，《論語》、《孟子》都不見，而《莊子》中有十二見。」實際上，《荀子》中亦有此概念。筆者認為這種情形並非是一種無心的疏忽，而是刻意的忽略，雖然其有時偶爾也會被提及，但那通常是在無關緊要的時候，於關鍵處，《荀子》總是被隱沒的。

第四種手法是：把一些儒家本有的概念，因著「稷下道家」也有，即輕輕一筆滑過，如

在過去和現在大多數研究者看來，《易傳》屬儒家著作，《文言》自然也不能例外。的確，在《文言》中，由「君子體仁足以長人，嘉惠足以合禮，利物足以合義，貞固足以干事」所表現出的對仁、義、禮等觀念的強調，與孔孟所舉的德目相同。然而究其內涵，確有著很大的分歧，如「利物足以合義」，把「利物」與「義」相聯繫，就與孟子的義利觀有很大的區別。而且，仁、義、禮等觀念在戰國時期也同樣被墨家、稷下道家所肯定。我個人以為，從總體上來看，《文言》與《彖傳》、《繫辭》一樣，主要是一部以道家觀點來解《易》的作品。<sup>⑩</sup>

由「（《文言》）對仁、義、禮等觀念的強調，與孔孟所舉的德目相同」，一滑而為「把『利物』與『義』相聯繫，就與孟子的義利觀有很大的區別」；二滑而為「仁、義、禮等觀念在戰國時

期也同樣被墨家、稷下道家所肯定」；三滑就變成了「從整體上來看，《文言》與《彖傳》、《繫辭》一樣，主要是一部以道家觀點來解《易》的作品」。「義」、「利」的相聯繫，《論語》、《國語》皆有之，〈憲問〉云：「見利思義」；《國語·晉語下》亦曰：「義以生利」。至於稷下道家所肯定的「仁、義、禮」，其究竟從何而來？道家易學論者的意思似乎是認為墨家也肯定「仁、義、禮」，所以稷下道家所肯定的「仁、義、禮」，乃是從墨家轉化而來。然而只要對中國哲學史稍微有點粗淺的瞭解，沒有不知道墨家是主張「非儒」、「非樂」的，而其非儒，主要亦在批判儒家的禮與樂，譏其禮文為虛偽，其云：「繁飾禮樂以淫人」（〈非儒下〉）、「俛仰周旋威儀之禮，聖王弗為」（〈節用中〉）。故而，即使稷下道家肯定仁、義、禮，其源頭也並非從原始道家或墨家而來，那麼除了儒家外，再無別的來源了。但因為稷下道家也肯定仁、義、禮，所以《文言》也與《彖傳》、《繫辭》一樣，變成了「是一部以道家觀點來解《易》的作品」了。這種多重性的跳躍與滑轉，也是道家易學論者慣用的一種手法。

第五種手法是：先引述了一個共同概念，但其引述的主要用意，卻並不是想要說明《易傳》裡有許多概念或思想是各家所共有的，而是為了要遮撥掉《易傳》與儒家的密切關係，其云：

《繫辭》在太極和陰陽的框架之內，容納了很多的人道思想，如儒家的仁義等。但同時，它也容納了老子的謙下、墨子的尚賢、法家的刑名以及黃老的一些主張。因此，不能認為《繫辭》的人道思想就全部是儒家的。<sup>①81</sup>

《繫辭》的「人道思想」，當然不是「全部是儒家的」；而同樣地，即使是「謙下」，也不僅是老子才有的，「以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛；犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。」（《論語·泰伯》）、「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得」、「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，悔人不倦，則可謂云爾已矣。」（《論語·述而》），不都是屬於「謙下」的表現；「尚賢」也非只有墨家才提倡，朱伯崑先生即說：「孔孟都提倡尚賢，但孟子于尚賢外，又提出養賢說。」<sup>⑩</sup>如果我們把這一類概念的共同性給忽略了，把生命智慧的共有性也漠視了，而只一味地強化《易傳》與道家的連結關係，如此考鏡的學術源流絕非平正公允的。

因此，有許多的概念，與其只看到其與道家的網絡關係，而淪為偏頗之見；倒不如以較為宏觀的視野，將之視為戰國時期的「共同概念」，當較能符合先秦哲學思想的真實面貌。我們甚而可以說：主張《易傳》是儒家易學，而融合了道家、陰陽家等諸家思想的學者，其與道家易學論者主要的差別之一，在於前者是以公平允正的態度來看待這些共同概念，然後者則只顧系聯道家與《易傳》的關係網絡，以致於不能用宏觀的角度來正視這些共同的概念。

## 2、漠視生命智慧共有性的偏失

「美德歸諸道家；惡行歸諸儒家」，這是道家易學論者間而有之的作法，大多數的論述是一再地強調前者，如《繫辭》：「樂天知命，故不憂」，在道家易學論者所構建的網絡中，他是如此說的：「『樂天』二字，似出於《莊子》：『交樂乎天』

（〈庚桑楚〉）；『遨遊乎天』（〈徐無鬼〉）。再則，《莊子》常言『天樂』。『知命』一詞，亦見於《莊子》『知命不能規乎其前』（〈田子方〉）。又云：「《繫辭上》所說『樂天知命，故不憂』，這是道家的天命論」<sup>183</sup>。

孔子有「憂」的一面；也有「樂天不憂」的一面：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（〈述而〉），此即《易傳》所言的「憂患意識」，它是自家生命不安於其有限，所興發出一種終極關懷，憂患意識促成了儒家人物道德主體的自覺與德行人格的實踐，乃至於「己立而立人，己達而達人」的道德擔當。至於個人的出處進退、貧富窮達，儒者則「不憂不惑」，泰然處之，所謂「飯疏食、飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲」（〈述而〉）、「君子謀道不謀食。……君子憂道不憂貧」（〈衛靈公〉）；亦且其在立身行事上，「內省不疚」，亦即仰不愧於天，俯不忤於人，故而「不憂不懼」。孟子則在「仁政」的主張基礎上言「樂天」，其云：「以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國」（〈梁惠王下〉）。

至若「知命」，則孔子、孟子、荀子皆甚重視；《左傳》、《中庸》並皆有之。孔子云：「不知命，無以為君子也」（〈堯曰〉）。孟子曰：「是故知命者，不立乎巖牆之下」（〈盡心上〉）。荀子也說：「古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也，修正者也，知命者也」（〈非十二子〉）。《左傳》亦有「君子曰：『知命』」（文十三年），《中庸》亦曰：「君子居易以俟命」（十四章）。

從這些文獻資料可以顯示出：「樂天知命」乃是儒、道都有

的「共命慧」，如果只一味片面地強調：「這是道家的天命論」、「『樂天』二字，似出於《莊子》……「知命」一詞，亦見於《莊子》」，這樣的論述是偏頗不足取的。其又說：

《繫辭》中的天人合德思想以及「樂天知命，故無憂」所表現出的生活態度，在哲學精神上與莊子天人合一的境界及其達觀心態都有相契之處。說《莊子》的哲學精神深刻地影響了《繫辭》是毫不誇張的<sup>⑮</sup>。

「《繫辭》中的天人合德思想」與「莊子天人合一的境界」，在哲學精神上是否屬於同一種類型，此問題是可以再進行討論的。至於「樂天知命，故無憂」的生活態度，儒家本亦有之，可以不假他求，要說它有受到《莊子》的「影響」或「深刻地影響」，則也未嘗不可接受；但企圖由之而言：「無論從質或量上來考察，《彖》及《繫辭》所受老莊的影響要比儒學大得多。……我們可以稱《易傳》學派為道家別派。」<sup>⑯</sup>則未免偏謬甚矣。

又如：「知止」、「忠信」、「不伐」。其云：「《文言》中有許多觀念與《老子》都是相通的。……第二，在這樣的理解之下，兩者都有『知止』的想法。……第三，兩者對忠信、不伐等的價值都給予重視及肯定。」<sup>⑰</sup>

「知止」，這是自古賢聖之人共有的美德，在孟子的描述下，伯夷、伊尹、孔子，並皆有之，〈公孫丑上〉云：

非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退，伯夷也。何事非君？何使非民？治亦進，亂亦進，伊尹也。可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。皆

古聖人也。

孟子所以稱孔子為「聖之時者」，亦在於其「可以仕則仕，可以止則止」，及「知其不可而為」之精神。此外，《大學》亦云：「知止而后有定」；《史記·范雎蔡澤列傳》也有「欲而不知足，失其所以欲；有而不知止，失其所以有。」

「忠信」，在《論語》中，已以「忠信」為人的基本德行，孔子說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」（〈公冶長〉）。又云：「主忠信，徙義，崇德也」（〈顏淵〉）。孟子且以「忠信」與「仁義」、「孝弟」並舉，他說：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也」（〈告子上〉）。又說：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信」（〈盡心上〉）。「孝弟」本是「為仁之本」；而「仁義」與「禮智」，乃是「我固有之」，「非由外鑠我也」（〈告子上〉）；孟子即此基本德行為人所本有而言「性善」。《荀子》對「忠信」更是一再提及，書中凡二十二見，屢以之與「禮義」、「辭讓」並用，亦視為人之基本德行。此外，《左傳》、《國語》、《禮記》等，也可以找到很多例子，顯示出這已是一個很普及化的人之德行，實在不必要把此美善僅歸於道家。

「不伐」，不誇耀自己的才能，亦不張揚自己的功勞，也是一個人的基本美德，故《論語》中說：「孟之反不伐，奔而殿，將入門，策其馬曰：非敢後也，馬不進也」（〈雍也〉）；顏淵在言志時也說：「願無伐善、無施勞」（〈公冶長〉）。《荀子·哀公》亦記載魯哀公問「君子」、「賢人」於孔子，孔子回答說：「所謂君子者，言忠信而心不德，仁義在身而色不伐，思慮明

通而辭不爭，故猶然如將可及者，君子也。」這些文獻全然未被顧及，而只是一味地說：

《易傳》非儒家典籍，乃道家系統的著作……在文體、句義上，《繫辭》所受老子的影響也是隨處可見的。例如：……（4）「勞而不伐，有功而不德」，這與老子「自伐者無功」、「功成而不居」的文義相同。<sup>(187)</sup>

筆者並不否認「知止」、「忠信」、「不伐」，與《老子》的思想有相通的成分，因為它們都是一種共命慧；既是共有的生命智慧，則非唯《老子》獨有，儒家實亦有之。如果道家易學論者僅是在討論「道家思想與《易傳》的關聯性」，則如此說法，或許尚可成立；如若試圖以此去支持「《易傳》以道家思想為主幹」，乃至於「《易傳》非儒家典籍，乃道家系統的著作」，則未免偏頗甚矣。

如果我們把概念區分為：核心概念、重要概念、一般普通概念，則可發現：在道家易學論者所構建的關係網絡中，有非常多屬於一般性的普通概念，此意謂著：道家易學論者不僅會在核心概念與重要概念上，用道家的「帽子」，緊緊地框住，即如一般普通概念，他也會作緊密的系聯，這也顯示出他很善於「經營基層」。然而，類似此種刻意而「有心」的經營，不正是一般客觀的學術研究所應極力避免的嗎！

### 3、捨本取末、捨儒取黃老的偏失

戰國時期本是一個思想大融合的時代，《易傳》既成書於這個時期，又提出了「天下同歸而殊途，一致而百慮」的觀念，則



會歸各家，擷取眾善，以形構成一個兼容並蓄、體大思精的思想體系，方才符合這個時代潮流；而這也顯示出《易傳》匯聚百川、以成江海的學術襟度，亦正是我中華文化歷久彌新、含弘廣大的磅礴氣象所在。但其既兼融各家，則對之作探本溯源性的考究，將更有助於對其思想內涵的抉發，與學說體系的理解。然而，抱持著公允平正的詮解態度，乃是我們在考鏡學術源流時不可或缺的基本要件之一。也就是說，我們不能讓個人的好惡偏尚，滲入了學術源流的考訂工作中，否則極易形成先預設了結論，再找尋論據的情形，由之而形構的論點，往往也是偏頗而不中肯的。

例如，有些儒家本有的概念與思想，被戰國時期的稷下與黃老所融合吸收，然而道家易學論者在論述這些概念時往往捨本取末，例如：仁、義、禮、尊卑、先後……等。在《老子》思想中，仁、義、禮等被視為是「道」失落之後，逐步下墮的有為造作。「道」何以失落？又如何回歸？這是《道德經》的核心課題；在老子看起來，由仁而義，由義而禮，人為造作的成分越來越加重，偏離大道也愈來愈遠，所謂「為者敗之，執者失之」；回歸之道唯有遮撥有為與執著，才得復返自然；「絕仁棄義」、「聖人不仁」，皆是冀望經由「正言若反」，詭辭為用的方式，蕩去虛妄，消解執著；而此種以遮為詮的遮遣方式，亦正是《道德經》與《莊子》內七篇對待「仁、義、禮」的基本態度，「尊卑、先後」則涵括於「禮」之中。故而，這些概念，並非從原始道家而來，這方面道家易學論者是曉然明白的。

如果說道家易學論者完全不承認稷下與黃老的「尊卑貴賤」觀念，乃從儒家而來，那倒也並非實情，在極少處的地方其偶爾

也會迸出來說它是從儒家援引而來；然而這一線的曙光乍現之後，瞬間即又歸於寂滅，因為黃老「援儒入道」之後，仁義及貴賤思想即歸於黃老所有，其所強調的唯是「《繫辭》『貴賤有位』」的觀點和道家黃老學派的內在聯繫，上文後面緊接著說：

帛書《黃帝四經》明確主張「貴賤有位」；〈心術上〉篇為稷下道家的作品，也接受西周以來「貴賤有等」的觀念；〈天道〉篇是《莊》書中滲入黃老思想的一篇。由這些文獻資料可以看出《繫辭》「貴賤有位」的觀點和道家黃老學派的內在聯繫。<sup>⑧</sup>

這裏把「儒家」替換成了「西周以來」，如此說也並非不對，只是與討論的問題不相應罷了，「尊卑貴賤」確是周文禮樂教化的重要觀念，但問題是周文崩解之後，哪一家正面維護這一套倫常觀念。甚且說，此處要討論的乃是：《繫辭》的「尊卑貴賤」，究係承繼儒家而來？抑是承繼道家而來？而原始道家是不正面肯定尊卑貴賤的；後起的黃老融合性思想「援儒入道」，從儒家吸收了「尊卑貴賤」的觀念。現在竟然再回頭說：《易傳》的「尊卑貴賤」，並非從儒家而來，乃是淵源於黃老道家的。這種捨本逐末、捨儒取黃老的推論方式，是很難令人苟同的。

即使不把「尊卑貴賤」視為儒家所專有，那麼至少也應該把這些概念看成是「共同性的概念」才是。但很可惜的，恐怕連這個小小的期待也要落空；因為其濾光鏡總是習慣性地把儒家的光波給濾掉了，一滑溜，又越過了儒家，而歸諸黃老：

至於《象》釋「乾」「坤」等卦所呈現的高下與順承關

係，以及《家人卦》所反映的尊卑等級觀念，乃是西周以來早已形成的宗法意識型態，不為儒家一派所專有，稷下道家或黃老之學正是對於這些西周以來的傳統宗法觀念加以吸收和融合。<sup>①89</sup>

其所見唯有：「稷下道家或黃老之學正式對於這些西周以來的傳統宗法觀念加以吸收和融合」、「《繫辭》『貴賤有位』的觀點和道家黃老學派的內在聯繫」、「《繫辭》繼承《黃帝四經》……兩者間思想發展的脈絡是極其明顯的」、「《繫辭》與〈天道篇〉同」；這種偏頗性的論述，幾乎是遍布全書。

#### 4、關係詞誇誕不實的偏失

從「相似」、「有關」，到「同一思想脈絡」、「同一學派」，這一百餘個關係詞所形構而成的關係網絡，彷彿灑下了一個天羅地網般，把《易傳》與道家緊緊地裹繫在一起，道家易學論者試圖經由這個密切的網絡關係，使人瞭解《易傳》中有很多的概念，與道具有著極高度的疊合性：有些是意義「相通」、「相合」；有些是概念「相同」、「一致」；有些甚至是道家所「特有」、「獨有」；有些是「直接承繼」道家而來，因此具有著「一脈相承」的關係；有些甚而直接指明兩者是「同一個思想脈絡」、「屬同一學派的主張」。其進一步的用意，在於讓人接受《易傳》確是「以道家基本觀念建立其哲學體系」；因此，「《易傳》非儒家易學，是道家易學」，千真萬確，確實不假。

如果我們用的是「第一序」的閱讀方法，將很容易順著其論述脈絡，陷入這個關係網絡的迷障中，極有可能漸次相信：《易

傳》與道家，確實存在著非常廣泛且密切的關係；《易傳》可能真的是「以道家基本觀念建立其哲學體系」。而想要免除類似的迷思，可能須要採用「第二序」<sup>⑩</sup>的讀法，以一種批判性的考察方式，才能清晰照察出：這個關係網絡，實際上是建構在「過度詮釋」的論述基礎上的。

假如把道家易學論者「網羅」中的關係詞分成十一組：（1）「有關」、「相似」，（2）「相通」與「相合」，（3）「見於」、「喜用」，（4）「影響」、「轉化」，（5）「重視」、「特有」，（6）而「相同」、「一致」，（7）「即是」、「正是」，（8）「本於」、「源於」，（9）「繼承」、「淵源」，（10）「如出一轍」、「一脈相承」、「一一相應」、「密切聯繫」，（11）「同一思想脈絡」、「同一作者群」、「同一學派的主張」等，則大體在第四項「影響」、「轉化」之前者，以共同性概念與智慧為多，而如前所述，道家易學論者採用的是「亦遮亦表」的手法，即它們雖是「共同性」的，但只有道家的關係被表述出來，儒家的典籍中即使有這些概念，也是被遮斷了的。而自第五項「重視」與「特有」之後，則不僅關係詞逐層遞進，其論述也愈趨誇張了，如說：

「立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義」（《說卦》）：這種天地人各有分職的思想，正是黃老思想的特色。<sup>⑪</sup>

《說卦》此段話所表述的，何止是「天地人各有分職的思想」，其重心毋寧說是在於：把「人道的仁義」，類比於「天道的陰陽」，與「地道的剛柔」，其強調的是：人能全幅充盡仁義之

道，即可與「天地參」的價值實現，此種道德價值的自覺和實踐，正是黃老思想所欠缺的。

又如：「《莊子·天道》：『尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉。天尊地卑，神明之位也。』……這裡，認為『尊卑先後』的序位是『天地之行』，而且為聖人所『取象』。這一『聖人取象』的觀念，與《繫辭傳》驚人的相同。」這個被稱為驚人的相同的概念：「聖人取象」，實際上《荀子·禮論》與《禮記·三年問》，並皆有之，都是在敘說「三年之喪」制定的源由，〈禮論〉云：

上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也，夫是之謂至隆。是百王之所同，古今之所一也。<sup>⑩</sup>

制定三年之喪者是古之「聖王」，其所以制定為三年，乃是「上取象於天，下取象於地，中取則於人」；故而這個概念，並非只有《莊子》有之，儒家典籍實亦有之，它已是一個共同性的概念，可以不必對之「大驚小怪」。

張岱年先生曾經指出：《禮記·樂記》<sup>⑪</sup>與《繫辭上》的首段<sup>⑫</sup>，整段「大體相同」<sup>⑬</sup>。另外，《荀子·大略篇》<sup>⑭</sup>有一段談「《易》之《咸》」的文字，與《咸·彖》所說：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女」，也是大同小異；假如我們也習慣用道家易學論者那種「驚人」的關係詞來描述，則上述兩段的「同」，何止是「驚人的相同」，簡直可以說「嚇死人的相同」了。

從「本於」、「源於」與「繼承」、「淵源於」之後的項目

中，最能顯現出來：道家易學論者非常擅長於抓住一些些概念間的關係，即大肆加以鋪張揚厲，企圖建構起《易傳》與道家思想間一座緊密而堅固的橋樑，以引領讀者在不知不覺間，即接受「《易傳》是道家易學」的論點。我們如果細密地加以考察，其實不難看出來這些論述，摻雜了甚多的忽視、誇大、轉移、扭曲、滑轉等等手法。諸如：「時」、「時變」、「神明」、「損」、「益」、「德施普」、「君子以虛受人」……等，都屬共同性概念與共命慧，他一方面刻意不提儒家，一方面同時又誇大其與道家的「淵源關係」。另外有一些概念，其在《老》、《莊》中僅是一般性的概念，而在《易傳》中卻是重要概念或核心概念，「影響」或許有之，但往往被誇大成為「繼承」與「淵源」的關係，如「陰陽」，其言：《易傳》「一陰一陽之謂道」，是繼承老子「道生萬物……萬物負陰而抱陽」的說法、又云：「老子與黃老道家所重視的剛柔與陰陽正為道家別派的《易傳》所繼承。」<sup>197</sup>因此，其問題在於：這些關係詞被過份廉價的使用了；因為，從概念的交流層面言之，最多只能說到「影響」，過此以往，都是一種「誇大」。

也許筆者才思學淺，但是真的從來沒有讀過一本書或一些文章，如此大量地運用著「繼承」、「一脈相承」、「同一個思想脈絡」這一類型的關係詞。或許應該從另一個側面，以「同理心」去理解，因為道家易學論者急著想要「建構道家易學」，而無所不用其極了，而最快速的方法即是：透過這麼多密切的關係詞，才可以把《易傳》與道家緊密地聯繫在一起，如此，不但以「量」取勝，亦且以「質」取勝，其不曰：「無論從質或量上來考察，《彖》及《繫辭》所受老莊的影響要比儒學大得多。」<sup>198</sup>

## 5、捨內容義而取形式義的偏失

諸子之學係源出於同一個文化傳統，其哲學思想的「基源問題」，亦直接或間接關聯於周文的崩解；這些相同的背景因素，促成了諸子思想中「異中有同，而同中亦復有異」的多重面向。如何建構一個理想的人間社會？自我如何在天、地、人、物的關係中實現自己？對現實的人世都有一份積極性的關懷，且多以「實踐」為依歸，故而思想大多傾向於「具體的解悟」，鮮少純抽象的思維，凡此皆為儒、道、墨、法、陰陽等諸家之所同。而如前文所述，其既出於同一個文化傳統，因之在一般概念的使用上，乃至一些處事的智慧上，亦有甚多交疊相合的成分。在相異的部分，則如：對何以引生時代危機，各家觀點不同，切入點亦不同，此即思想入路的不同；其次，如何解決時代的問題，各家的對治之道，亦復不同，此即哲學體系的不同。

思想入路的不同，導致了各家實踐工夫上的差異；而哲學體系的不同，也造成了核心概念上的差異。大體言之，各家皆各有其重要概念與核心概念，然而有些重要概念乃是承襲古義，而又賦予了更加嶄新的意涵，以「聖人」為例，《尚書·洪範》言「睿作聖」，《左傳·昭公六年》亦引《書》曰：「聖作則」；孔子承此古義，更賦予了「踐仁」<sup>①⑨</sup>的道德意涵；《孟子》亦以引子貢之言，以「仁且智」為「聖人」人格典型之判準<sup>②⑩</sup>。

而《老子》亦屢稱「聖人」，全書凡言二十五次之多，故陳榮捷先生說老子的「目的是做救世的聖人」<sup>②⑪</sup>。然而二家雖同以「聖人」為稱，但其內涵卻迥然有別，儒家是「踐仁成聖」、「仁且智為聖」；《老子》則強調聖人之「無為」與「不言」，

其云：「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」（二章）。因此，儒、道二家，其理想的人格典型雖同以「聖人」為稱，但其同只是「形式義」上的同；在「內容義」上，二家的差別是極大的。

而《易傳》中的「聖人」，究是屬於儒家義的，抑或屬於道家義的？就內容意義而說，它是屬於前者。而這種在概念內容上顯著的差異，道家易學論者是置之不顧的，他只是一心一意地想要串連《易傳》與道家的「血緣連結」，這種「貌似而神不似」的情形，其或是有意，或是無意地予以略過，我們從下列的概念，都可以照察出這層疏失。如云：

老子的道論為中國開創了第一個哲學體系。《易傳》論道在《繫辭傳》裡寫下了這兩個千古名句：一謂「一陰一陽之謂道」；一謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。這無疑是對《老子》道論的直接繼承和總結。<sup>②②</sup>

類似如此的論述，隨處可見，如又云：「《繫辭傳》談及『道』處有二：一是『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，一是『一陰一陽謂之道』。這兩句話非常重要，然而卻是對老子道論的『照著講』和『接著講』。」「易道」涵括「一陰一陽之道」、「生生之道」、「剛柔變化之道」、「天地人三極之道」，《易傳》通過對筮法的解釋，形構了一個體大思精的「易道」思想體系，更大大影響了後世的象數、義理、易圖等《易》學。很可惜的，道家易學論者只知道把用道家的「帽子」戴在「易道」的頭上，以致於忽略了《老子》的「道」，乃是「無為」、「自然」



之「道」，兩者在內容上是差異極大的。而因為只知從老子「道論」的通孔看過去，所以看不到《易傳》豐富的那一面，所以才會誤導出如下的結論：「《易傳》對《老子》的道論雖有所繼承，但有關道的論述只是片語隻字，而無系統性可言」、「無論就其系統完整性或是理論的建構上，《易傳》都是無法與《老子》相比的。」<sup>②③</sup>。

其實，若說道家易學論者全然不知道：相同的概念其內容意義可能有別，那也是不公平的，有時他也說：「道與德是先秦諸子尤其是儒道兩家都使用的概念，但用法則有異。儒家一般只在倫理意義上使用，而道家則兼在天道觀與倫理範圍內使用」，但他點出兩者的差別，目的是想經由「截然二分」，然後再把道家的「帽子」戴上去，故其接著又說：

就《繫辭》來說，其使用「道」「德」的意義與道家是一致的。《繫辭》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。又說：「天地之大德曰生」、「一陰一陽之謂道」。這裡的道德概念顯然都是在天道觀的層次上使用的，而其意義與稷下道家相通。<sup>②④</sup>

又如：「老子說『始』與『母』，而《易傳》則說：『始』與『生』，文字既相類，意義亦復相同。」<sup>②⑤</sup>老子的「始」與「母」，指的是「無」與「有」，《道德經》首章曰：「無，名天地之始；有，名萬物之母」；而《彖傳》的「始」與「生」，指的是「乾元」與「坤元」而說，兩者無論在內容意義，亦或「生」的形態上都是差別極大的。再如：

「生生」一詞，亦見於《莊子》，如「生生者不生」（《大宗師》）。此處所謂「生生者」即指道，與「生生之謂易」亦通。<sup>②⑥</sup>

《莊子》從「不生」言「生」，「不生之生」乃是「詭辭為用」，《易傳》則從人當取法天地之「生生不息」，以從事「富有」之「大業」，與「日新」之「盛德」。兩者差異亦甚懸殊。此方面之例子實在不少，限於篇幅，難以盡引。

#### （四）獨樹一格，反客為主

傳統以來，皆視《易傳》為儒家易學，主要是從《易傳》的「人道」內容來作判準。道家易學論者卻獨樹一格，他認為學者們都是因為「過於強調《彖傳》中的倫理道德方面內容」，才会有這種不當的判斷。如果能從「更重要的方面——天道觀和辯證法思想方面來考察」，「就不得不承認：《彖傳》是一部以道家思想為主的著作。」為什麼「天道觀和辯證法思想」是「更重要的方面」？道家易學論者在此並沒有進一步解說。同樣地，其在別處也提到：「從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想」等，這些才是「《易傳》哲學思想中的主要結構」<sup>②⑦</sup>。「從哲學體系形成的架構而論」，這個「哲學體系」究何所指，他也沒有明講，這兩個問題的解答，可能須要回溯到他對道家的「哲學」與儒家的「倫理學」的區分上，儒家的「倫理學」，其之所以不是「哲學大廈中的主體建築」，主要是因為：它只是「哲學的一個分支」，一如「邏輯學、美學、宗教學」一

樣，它所研究的是：「什麼是道德上的“善”與“惡”，“是”與“非”。它的任務是分析、評價並發展規範的道德標準，以處理各種道德問題」。而道家開展的是「宇宙論和人生哲學」，「從西方傳統哲學來看，則宇宙論和人生哲學為其主體」，所以，「從中國哲學的主體部分立論，無疑地，道家居於主幹的地位」<sup>②⑧</sup>。

顯然地，「中國哲學」以「宇宙論和人生哲學」為其主體，依照的是「西方傳統哲學」。而把「倫理學」界定在研究道德上的善惡與是非、道德標準、道德問題等，依據的也是「西方傳統哲學」的標準。即使他有時也強調中西哲學的差異性，而特別說：「當我們就哲學的課題是對宇宙人生作整體性思考及根源性探究時，我們也須留意到中國哲學與西方哲學在諸多方面有著顯著的差異。」<sup>②⑨</sup>道家易學論者此種見解，可謂切中了中國哲學的肯綮，因為中國哲學中的儒、釋、道三家，都是以「生命」為中心，以「工夫實踐」為入路，方其篤實踐履，用心日久，皆可契入一個絕對理境，而此理境亦可對天地萬物有一根源性的說明，以是之故，其皆可以寓含一套「存有論」與「形上學」，但它卻迥異於西方主客對列格局下，所建構的客觀橫列型態的「形上學」或「宇宙論」，而是屬於「實踐的存有論」與「實踐的形上學」，牟宗三先生於闡述老子之「無」時，對中國「實踐的存有論」有一清晰的說解：

「無」先作動詞看，就是要否定這些。經此否定已，正面顯示一個境界，用名詞來表示就是無。將名詞的 nothing（無）拆開轉成句子就是 no-thing（沒有東西）。所以

nothing (no-thing) 不是存有論的無（沒有東西）。當我們說存有論時是在西方哲學的立場，照希臘傳下來的形而上學的存有論講。「無」沒有存有論的意味，但當「無」之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的（practical），叫實踐的存有論（practical ontology）。中國的學問都是實踐的，像儒家的 moral meta-physics 也是實踐的。實踐取廣義。……一旦智慧透出來了，因為智慧無外，那麼它對天地萬物當該有所解釋與說明，因此可以有個實踐的存有論，也可謂實踐的形而上學 practical metaphysics。<sup>②10</sup>

「實踐的存有論」與「實踐的形而上學」，本身也是一套價值論，而「存有根源」亦即是「價值根源」，也是工夫實踐的動力根源，而在「天」與「人」的立體架構中，「人」是主體——無論是儒家的「道德主體」，或是道家的「境界主體」，或是佛教的「解脫主體」皆然——而「天」則是人所朗現的絕對理境，並可資為「存有根源」者。

道家易學論者雖然瞭解中西哲學之差異，也意會到了「中國哲學的特質」所在，但為了建構其「道家易學」，他仍舊用西方的標準，強加分割道家與儒家為「哲學」與「倫理學」，但如此分割，非唯把儒家學問狹窄化，亦且把道家的「主體生命之學」，變質為無價值意義的「客體化」的「知識之學」了，此離「中國哲學」所以欲遠，而與其他前輩學者更加「分道揚鑣」了。

主張《易傳》雖融攝有道家思想，但仍然確是儒家易學者，

對《易傳》「主幹」思想的認定，都是在「天人合一」的立體架構中，以「人道」為「本」、為「主」的，如李鏡池先生云：

《象傳》在《易傳》裡，最有代表性的作品，它綜合了由陰陽家的陰陽說所發展出來的剛柔說，道家的宇宙觀，和儒家的政治理想、行為修養思想來說解《周易》，……它的剛柔說和天道觀，又不是孤立的，而是用來發揮它的政治思想、修養思想。例如乾、坤二卦的《象傳》，是以天道來說明人道的。<sup>②11</sup>

戴君仁先生也說道：《易傳》是「借象以明理」，他更從「道德」與「價值」來說明《易傳》可貴之處：

可是《文言》雖少，義理的價值卻是很高的。《乾·文言》中，如分論元亨利貞四德，及「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐」，「君子進德修業，忠信所以進德也；修辭立其誠，所以居業也」，「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也」，「君子學以聚之，問以辯之，寬以居之，仁以行之」等語，都為後代理學家所喜稱述。尤其是《坤·文言》中「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤」，敬義二字是理學的骨幹。……說卦中有價值的話，祇在前面兩小段，如「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，都是極精深的哲理，貫通天人，故亦為宋儒所樂道。<sup>②12</sup>

非唯《易傳》「借象以明理」，《老子》又何嘗不是如此，黃沛

榮即言：「《老子》哲學之基本原理，簡易言之，乃在於闡明天道人事中正反兩極之相互關係，進而致用於政治與人生。」<sup>②⑬</sup>陳榮捷先生也認為：老子的目的是要作「救世的聖人」，凡此皆可昭顯出：道家易學論者以「天道觀」、「宇宙論」等，為《易傳》的「本根」與「主幹」，而以「人道思想」為末節，是一種「反客為主」的作法，此種作法與中國哲學是不相應的。

### （五）化零為整，斷章取義

在上章的末節中，曾提出了兩個問題，將在本節中進一步討論。其一，何以這些前輩學者們只提出：《易傳》中融攝有不少道家思想，卻並不認為「《易傳》是道家的易學」？其二，道家易學論者引用其他學者的說法，以資佐證自己的論點，其中隱含了何種問題。

《易傳》非一人一時之作，其寫定的時間，上自戰國，下迄秦漢。而此時期，正是諸子思想交相激盪的時代，孟子曾言：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。」（〈滕文公下〉），除了楊、墨之外，《孟子》中尚提到有農家與縱橫之士，諸家以學說主張相互論辯，也開放門戶，收容他家之投靠者，故「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸，斯受之而已矣。」（〈盡心下〉）凡此都顯示出當時學說思想交流摩盪的情況。《易傳》七種既陸續成書於斯世，當然無法自外於學說思想的交流與融合，是以近世以來，甚多學者對《易傳》的文本內容，考鏡源流，尋其本根，除儒家思想外，道、法、陰陽、名、墨等諸家思想，亦皆為《易傳》所吸收；而這些被融攝的思想，又以道家最多，且最為重要。

但是，何以這些前輩學者在披尋蒐討之後，一面重視道家思想對《易傳》的重要影響，一面卻仍然主張：《易傳》是儒家的易學，主要的原因在於，他們深切知道：要衡量一個學術思想的「主從本末」，必須兼顧到諸多因素：其一，須要符合整個文化傳統的大流，在中國的文化傳統中，有沒有以「天道觀」與「宇宙論」為思想的「主體」、「主幹」；而以「人道」或「人事」為附庸的學說？其二，此一判準必須要具備解說上的「一貫性」，例如：要從「概念」與「思想」來探討《易傳》與道家的關係，就必須一貫到底只此標準，不能在一些範圍用此標準，在另一些範圍就換成了別的標準了。其三，此一判準也須要具備「系統性」，經由這個系統，可以作全面性的解說，如果提出的論點是：「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」，則說解的範圍必須要能夠涵蓋整個《易傳》七種，不能有的被涵括了，有的卻在狀況外。

如果以上述的這些因素，考察「《易傳》是道家易學」，幾乎沒有一項是可以符合的，其一，在傳統的文化大流中，並沒有以「天道觀」與「宇宙論」為思想的「主體」、「主幹」；而以「人道」或「人事」為附庸的學說。在古經籍中，善言「天道」者，以《老子》與《周易》為最，由前一小節的引述，可以知道：《老子》雖言：「道可道，非常道。」又云：「天下萬物生於有，有生於無。」但老子的思想「並不是懸空發生的」，「《老子》五千言在在談治道，老子思想本是經世治用之學」，類似的觀點，幾為治道家之學者們的共識，《易傳》亦然，《四庫提要》云：

聖人覺世牖民，大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠，  
《禮》寓於節文，《尚書》、《春秋》寓於史，而《易》  
則寓於卜筮。故《易》之為書，推天道以明人事者也。

「因事以寓教」，即戴君仁先生「借象以明理」，此中「象」與「事」，「教」與「理」，是以後者為「主」，前者只是被資藉者，為「從」。「推天道以明人事」亦然，「推天道」的目的，是為了要「明人事」。

其二，道家易學論者的評判標準，有時是缺乏一貫性的，其大體從兩個系脈來構建《易傳》與道家的關係網絡，一個是「概念」與「思想」，另一個是「思維方式」，但此二系脈，只有在《彖傳》與《繫辭》都被用上，到了《大象》，就不從「概念」、「思想」上論述，而只是一味地用「思維方式」來套住；此種作法，一方面顯示其判準缺乏一貫性，一方面也可見出道家易學論者之善於取巧，如：《大象傳》中的「地勢坤，君子以厚德載物」、「天在山中，大畜。君子以多識前言往行，以畜其德」、「雷在天上，大壯。君子以非禮弗履。」就概念與思想宗旨而言，其與道家實很難被系聯上關係，此時乃不得不轉向，於是就改從「推天道以明人事」的思維方式來立論，現在尚且不論其基本前提——「推天道以明人事乃道家獨有的思維方式」一可否成立，此種缺乏一貫性，已顯示出它的問題所在。

其三，「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」，其推證有無涵蓋整個《易傳》七種？答案亦是否定的，《易傳》七種中，被論述較多的是《彖傳》與《繫辭》，用的是「帽子」與「天羅地網」的策略；《大象》則僅有半套，用的也



是「帽子」策略；《文言》也是半套，用的是「網羅」策略；《說卦》則僅提少數幾個概念與「三才之道」；《小象》則以「義理性平弱，學派性不強，僅乾坤兩卦略含哲學觀點，其受老學影響則較明顯」，輕輕滑過。至於《序卦》、《雜卦》，則甚少述及；故而，先不討論其論證是否有效，僅從其涵蓋範圍來說，大體只有半面；而既非全面，何能說：「『《易傳》』以道家思想為其主幹」與「『《易傳》』是道家易學」？

本節想要處理的第二個問題是：道家易學論者在建構其「天羅地網」時，引用甚多學者的說法，以佐證他自己的論點，但此中卻隱含著一個不小的問題：這些學者並不認同「《易傳》道家主幹說」與「《易傳》是道家易學」，道家易學論者如何能夠引用他們的觀點，且又避開這個矛盾？這樣的引用方式合法嗎？

道家易學論者在提出「《莊子》書中，〈天道〉、〈天地〉及〈在宥〉各篇，是莊子學派中滲入黃老學說的幾個作品，《彖傳》作者與莊子〈天道〉等篇可能屬於同一作者群，或屬於同一文化圈」時，他在註解中引用了劉節的說法，其云：「劉節《易象與魯春秋》一文提到道家思想與《易傳》的關係時，也曾指出『《易傳》的作者與《莊子·天下》篇的作者有密切關係』。」<sup>214</sup>

劉節先生不僅提到：《易傳》與〈天下〉篇的作者「有密切關係」，他同時也指出了《乾·彖》的「雲行雨施，品物流行」、「時乘六龍以御天」的詞彙，與《莊子》有些雷同，不過他不似道家易學論者使用那麼誇張的關係詞，他反而用很幽默的口吻，來看待這種語彙上的相似性，他說：「不過這些還是無關痛癢的關係而已，輕鬆得很」。他認為《繫辭》比較重要的概念「太極」，也是受到道家「影響」的。而更重要的，他之所以提

到：《易傳》與〈天下〉篇的作者的密切關係，並非主張《易傳》是道家的，反而是認為《莊子·天下》篇中有些段落「是道家化了的儒家思想」，他先舉〈天運〉篇的「孔子與老聃曰：丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經」又說：「夫六經，先王之陳跡也。」然後接著說：

儒家的「六經」，反而是在道家的書裡首先出現，這又可以說明後期儒家和道家有密切關係。《莊子》書中的「四天」：〈天道〉、〈天運〉、〈天地〉、〈天下〉等四篇，我認為是與儒家最有密切關係的道家作品。這四篇文章應該是後於荀子不久的人所作的，那時《易經》已有相當地位，《春秋》反退居其後了。〈天下〉篇頭一段，很明白是說儒家思想，而且是道家化了的儒家思想。<sup>②⑤</sup>

能否以公允的心態來看待《易傳》、《莊子》外雜篇，還有所謂稷下道家，這些戰國時期寫成的作品，這是道家易學論者與其他學者最大的不同，學者看待這些著作基本上都「一視同仁」，而道家易學論者的心態卻是：「你的是我的，我的還是我的」。

我們一般在引用其他學者的研究成果時，如果其基本立場與我們是不一致的，則往往會在引用之時會清楚地加以說明，道家易學論者有時也會在本文或註解中稍加說明，但那是偶一為之，更多的情況是引述，一種選擇性的引述，如果他不作說明，而讀者又不完全瞭解被引用者的基本立場時，即有可能會誤認為兩者在根源性觀點上是一致的，此即已形成一種誤導。

上述引用劉節先生與朱伯崑先生的說法，或可稱之為：選擇性的引述法，即引用文字是經過篩選的，保留可以佐證者，而故

意略去與己不同的觀點而沒有作交代。還有另一種引述方式是，其引用的目的，是為了方便自己把「道家專有」的帽子戴上去，而此種作法，與被引用者的原意是大相逕庭的，如其引馮友蘭先生的說法：

《易傳》的重要不在於這些道德教訓，而在於它的宇宙觀和辯證法思想。

馮先生的本意是：《易傳》作為儒家的典籍，其最為獨特之處，並不在「道德教訓」，因為整部《論》、《孟》都洋溢著「道德教訓」；唯獨「宇宙觀和辯證法思想」，是《論》、《孟》之所無，而《易傳》因為受到道家的影響，所以有這方面的思想。然而，道家易學論者引用此說，卻是想要說明：在《彖傳》中，儒家的「倫理道德教訓」也就只有那麼幾條，道家的「宇宙觀和辯證法思想」才是《易傳》的主幹思想，所以《易傳》是道家的。其接著又引朱伯崑先生之說：

朱伯崑先生也通過對易學哲學的研究，而否定那種簡單地將中國哲學歸結為「倫理型的哲學」的說法。

道家易學論者引用朱說，目的是要「二分」，「宇宙觀和辯證法思想」是道家的，「倫理學」與道德教訓則是儒家的；「儒家將關注的重點放到了倫理、政治問題上，因而對自然天道方面的問題不甚感興趣，而道家則大談太一、有無之論，從而在中國歷史上第一個建立了系統的宇宙論學說。」<sup>②⑥</sup>如此二分之後，再將道家專用的帽子套在《易傳》之上，由之而推衍出了「《易傳》是道家易學」的論點。

但是，朱先生的原意卻是在說明：「就儒家系統的哲學說，《四書》所講的內容，使用的術語和範疇，偏重于政治、道德問題，對自然觀和宇宙觀的論述比較貧乏。從《易傳》開始，方為儒家哲學提供了一個較為全面但尚很粗糙的體系。漢朝以後，這一體系逐漸得到完善，到宋明時期發展到高峰。」《易傳》的體系雖然粗糙，卻「較為全面」，它為後代的儒學發展注入了一股源頭活水，所以後起的儒學，都與易學密切結合，故其又云：「宋明道學作為中國古代哲學的一種形態，從周敦頤到朱熹，再到王夫之，就其哲學體系賴以出發的思想資料和理論思維形式說，是通過其易學而形成和發展起來的。宋明哲學中的五大流派，即理學派、數學派、氣學派、心學派和功利學派，都同易學理論結合在一起。他們對哲學基本問題的回答，除王守仁的心學外，基本上來于易學哲學中的問題。他們都是宋明時期的著名易學家。」所以朱伯崑先生恰正是要告訴吾人：因為有《易傳》加入了儒學的陣容，所以儒學方得以更全面性地蓬勃發展，所以不要把儒學或宋明理學範限在「人學」、「仁學」，乃至「倫理型哲學」的小範圍，其云：「那種把宋明道學視為“人學”或“仁學”，進而將中國哲學的特點簡單地歸結為倫理型的哲學，是由于沒有看到或者忽視其易學在其哲學體系中的地位而產生的一種片面見解。」<sup>②⑦</sup>朱先生此番話語，不正是對道家易學論者最好的針砭。而道家易學論者此種引用其他學者的說法，卻資之以證明其所不認同的大前提，非「斷章取義」而何？

此類例子為數尚不少，如引陳榮捷先生之說：「天人合一之觀念，實際上貫穿整個中國哲學史，就道家而言，與自然之合一恆被視為理想。」另引張岱年先生之說：「關於天人關係或人在

宇宙中之地位，中國哲學家論之較簡，然有一特殊觀點，即『天人合一』，乃是中國人生思想的一個根本觀點。中國人生論之立論步驟常是：由宇宙論而講天人關係論，再由性論而講人生之最高準則。」陳先生與張先生是把「天人合一」，視為中國哲學，不論是儒、釋、道中的哪一家，皆寓含有此種終極性的理境。但道家易學論者想要表達的卻是：這種理境是只有道家才有的，「孔、孟、荀都沒有這種思考方式」<sup>②⑩</sup>。

#### 四、結語

「《易傳》是道家易學」，這是道家易學所營構的理論城堡，「《易傳》道家主幹說」則是這個理論城堡的「主體結構」。初次面對這座巍峨華麗的城堡，讚嘆之情油然而生：偉哉斯城，皇皇巨構；猗猗其盛，美侖美奐。繼而目眩神迷：那座雄偉的城堡，何以總是被雲霧繚繞而若隱若現？然而隱約之中，總覺得有何處不對勁，但是千頭萬緒，治絲益棼，一時總是難以尋理清楚；經過細心的思考與深入的考察後，層層的雲霧漸次散開，金色的陽光灑落下來，城堡的殿堂雖仍閃爍著耀眼的輝光，但卻讓人清楚地發現到：它的主體結構是傾斜的，它的基座亦是充滿凹陷的。在一番鑽探檢測之後，又發現其繫黏磚材的混凝土，凝固係數是不足的；而水榭亭閣的園林，也是雲霧籠罩下所引起的一種幻覺。

《易傳》是儒家易學，這是二千餘年來的傳統觀點；傳統觀點並非不能被質疑，在疑古思潮當今時期，連「大禹」，都可以變成為「一條蟲」，還有什麼是不能被懷疑的；但懷疑的目的是為了「求真」，我們並不樂見，因為懷疑，反而失去了「真

相」，所以前輩學者昭示我們的是：在「大膽地假設」之後，必須輔以「小心地求證」。

《易傳》中確實涵有一些道家的思想，這是一些前輩學者經過細心地考索之後，所提出的論點；何以他們沒有提出：「《易傳》是道家易學」？因為他們「有一分證據，才說一分話」，做的是嚴謹而周密的論證，而且他們更謹守著一個基本原則：他們的論述態度是持平公允、沒有預設立場的。但是道家易學論者卻非此之圖，為了達成其建構「道家易學」的使命，喜於利用一連串的論述策略，來混淆視聽，製造假象，以讓讀者產生錯覺。然而，如此作法，雖亦可「自成一家之言」，然而卻也付出了學術研究的客觀性、莊嚴性，還有一個學者的風範。

- 
- ① 戴璉璋：《易傳之形成及其思想·序言》（臺北：文津出版社，1989年），頁4。
  - ② 戴君仁：《梅國論學續集·易經的義理性》（臺北：藝文印書館，1974年），頁235。
  - ③ 李鏡池：《周易探原》（北京：中華書局，1978年），頁171。
  - ④ 以上數段引文，並見陳鼓應：《易傳與道家思想》（臺北：台灣商務印書館，1994年），頁104、297、5、87、40、76、89。
  - ⑤ 參見《易傳與道家思想》，頁50、141、76、82。
  - ⑥ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第12輯（北京：三聯書店，1998年），頁10。
  - ⑦ 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁v。
  - ⑧ 如「縱觀中國哲學史，除先秦之外，有四個思想發展的高峰，一為先秦之老莊；二為魏晉之玄學；三為隋唐之華嚴與禪宗；四為

宋明之理學。在不同的歷史時期，莊子哲學始終居於主幹、主流、主導及主根的地位。」〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，登載於《道家文化研究》第十輯（上海：上海古籍出版社，1996年），頁42。

- ⑨ 如云：「老聃是中國歷史上第一個哲學家。《老子》這本書在哲學史上第一次有系統地建立了一套完整的形而上學體系及獨特的人生觀。其自然觀的形成，可上溯《易經》而下啟《易傳》，並成為《易傳》哲學思想的主要骨幹。」《易傳與道家思想》，頁87。
- ⑩ 其曰：「從哲學體系形成的架構而論，它（《易傳》）的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家老子。」同前註，頁90～91。
- ⑪ 「《易傳》的形成，正處在諸子各家互相滲透的一個時期，它是中國哲學史上第一部各家思想互相作用而以道家為主要影響的著作。」同前註，頁106。
- ⑫ 又如：「對於天道的重視，對於天道與人道關係的探索，卻幾乎是《易傳》各個部分共同探討的主題。在這個意義上，《易傳》是一部以道家為主，融合儒、墨、法各家而形成的作品。」同前註，頁160。
- ⑬ 陳鼓應教授非唯提出「《易傳》道家主幹說」，亦且主張「先秦哲學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」等，參見〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁7～64。
- ⑭ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁297。
- ⑮ 同前註，頁128。
- ⑯ 同前註，〈序〉，頁i。

- ⑰ 「貌似客觀肯斷」與「貌似真實性」借用自康德，請參〔德〕康德著，牟宗三先生譯註《純粹理性之批判》上冊（臺北：學生書局，1983年），頁187～188。
- ⑱ 陳鼓應先生云：「道家之為中國形上學之主幹是無可爭議的，……本文從道論、道史獨特思維方式及其“內聖外王”理想等方面來論證先秦哲學“道家主幹說”。……我是從專業哲學的角度考察中國哲學史的主線及主體思想而提出道家主幹說。」又云：「縱觀中國哲學史，除先秦之外，有四個思想發展的高峰，一為先秦之老莊；二為魏晉之玄學；三為隋唐之華嚴與禪宗；四為宋明之理學。在不同的歷史時期，莊子哲學始終居於主幹、主流、主導及主根的地位。」〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁7～8、42。
- ⑲ 陳鼓應先生云：「《易傳》的形成，正處在諸子各家互相滲透的一個時期，它是中國哲學史上第一部各家思想互相作用而以道家為主要影響的著作；……而《易傳》，不僅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲學體系，……」，《易傳與道家思想》，頁106。
- ⑳ 同前註，頁91。
- ㉑ 同前註，頁8。
- ㉒ 同前註，頁61、227、25。
- ㉓ 「戰國中期以前，儒家缺乏形上學思考的習慣與能力，也不從事宇宙論問題的探討，這一哲學工作的重任遂由道家擔當起來。」同前註，頁25。
- ㉔ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁7。
- ㉕ 同前註，頁19、8。
- ㉖ 陳鼓應先生云：「反觀孔學，我們必須承認它在政治倫理思想上



的重大貢獻，然其思想視野卻從未觸及宇宙論的問題。……由《論語》之主人倫而罕言天道，可以看出孔子和《易》在思想性上的根本分歧。」〈先秦道家易學發微〉，頁 8。

- ②7 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 43。
- ②8 同前註，頁 9。
- ②9 同前註，頁 17。
- ③0 同前註，頁 10。
- ③1 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 136。
- ③2 同前註，頁 292～293。
- ③3 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 7。
- ③4 陳鼓應先生說：「儒道論政的顯著的差異在於：其一，儒家將治國以家庭倫理化；其二，孔孟僅為經驗性的，缺乏形上學或宇宙論的理論為基礎。而道家『外王』之道是以其形上學為基礎，有其整體的哲學理論為依據的。」同前註，頁 24。
- ③5 同前註，頁 31、37。
- ③6 同前註，頁 45。
- ③7 同前註，頁 44、43～45。
- ③8 同前註，頁 8。
- ③9 同前註，頁 9、7～8。
- ④0 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 4。
- ④1 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 301。
- ④2 同前註，頁 37。
- ④3 同前註，頁 2。
- ④4 本節與下節所引，以陳鼓應教授《易傳與道家思想》一書，與〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉、〈先秦道家易學發微〉、〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉等三文為多，為免註文繁

複，將於引文之後，直接標出代碼，代碼分前後兩部分，前碼為書名或篇名代碼，後碼為頁碼，中以一橫短畫隔開，如《易傳與道家思想》一書代碼為（1），若引其第 30 頁，則標為：（1~30），餘類推。〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉一文代碼為（2）；〈先秦道家易學發微〉一文代碼為（3）；〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉代碼為（4）。他書與他篇論文因引用次數較少，則仍以註交帶出處。至於方塊引文，為求全篇體例一致，則仍依前例行之。

- ④⑤ 諸如：「第一個在自然意義上使用『天』」（1~11）、「第一個提出『虛』和『實』概念」（1~69）、「第一個提出『內聖外王』之理想者」（3~21）、「中國哲學史上第一個提出天人合一的觀念」（2~40）、「『神明』一詞是莊子所獨創」（1~96）……等等。
- ④⑥ 有關《孟子》者有：「『氣，體之充』，襲自稷下道家」、「『浩然之氣』的思想源於稷下道家」、「將氣予以倫理化乃源於稷下道家」、「“誠”或本于稷下道家」、「孟子書中具有哲學意味的觀念都與稷下道家有密切的關聯」。有關《中庸》者有：「中和」乃承道家思想而來」、「“誠”受稷下道家的影響更加直接和明顯」、「“道”因襲道家的道論」、道之“隱”、“微”、“不睹”、“不聞”，是抄自老子」、「“參天地”之說乃襲自《黃帝四經》」、「“天人合一”的觀點乃淵于道家。」，參見：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 43~56。
- ④⑦ 同前註，頁 43、56。
- ④⑧ 「先秦易學的重要一支當是老子道家易學，……到了老子，易學纔得以獲得實質性的突破」、「老子在易學上的成就有三個方面：（1）、道論：老子的道論「是第一次系統地將先秦易學納入哲

學領域，提升到形上的層次」；（2）、陰陽學說：「老子通過對《歸藏》『坤乾』的排列順序及泰卦……卦象的觀察思考後提出了『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和』的哲學命題」。（3）、設計出《易》「初一上一通一初」的爻題。」「莊子在老子的易學範式基礎上，又拓闢了更為明確乃至嶄新的理論範疇。我們今天所見到的《易傳》，其實就凝結有許多莊子的易學領悟。」〈先秦道家易學發微〉，頁 11～17。

- ④⑨ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 26
- ⑤⑩ 同前註，頁 61。
- ⑤⑪ 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，登載於《臺大文史哲學報》第 54 期（臺北：臺灣大學文學院，2001 年），頁 209。
- ⑤⑫ 「『三極之道』是先秦道家天地人一體觀的一種特有的思維方式」，《易傳與道家思想》，頁 228。
- ⑤⑬ 「天地人整體性思維，由老子與道家各派發展至《易傳》，成為中國古代哲學頗具特色的一種思維方式，其中《繫辭》「三極說」之源於老子及《說卦》「三才之道」之本於黃老。」同前註，頁 221。
- ⑤⑭ 同前註，頁 49～50。
- ⑤⑮ 陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，登載於國立中央大學文學院：《人文學報》第廿、廿一期合刊（88/12～89/6）頁 37。
- ⑤⑯ 「老子的引易入道，最重要的莫過於把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成為其哲學體系建構中的重要的方法論。這是易、老關係密不可分的一環」、「老子在天道觀及辯證法思想的課題上率先引易入道，其後《易傳》引道入易，使易學有著哲學化的傾向。」〈先秦道家易學發微〉，頁 2、8。

- ⑤⑦ 「從《周易》古經—《老子》—《易傳》，構成此一思想脈絡的線索有二條主軸，其一為辯證思維方式，其二則是以道家思想為主體的自然觀。」〈乾坤道家易詮釋〉，頁 41。「《易傳》與老莊思想在宇宙論和辯證法方面，則更為相合。」《易傳與道家思想》，頁 297。「天道觀」見前註。
- ⑤⑧ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 16、74。
- ⑤⑨ 前則見《易傳與道家思想》，頁 91。後則見〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 63。
- ⑥⑩ 「老學、莊學及黃老道家相互激盪，使道家思想在先秦哲學領域中獨領風騷。成為主幹學派。……在道家一枝獨盛的學術空氣中，《彖傳》、《象傳》、《文言》、《繫辭》等解易作品受到道家支配性的影響，也是很自然的。」《易傳與道家思想》，頁 49。
- ⑥⑪ 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁 1。
- ⑥⑫ 見《易傳與道家思想》，頁 153、10。「《彖傳》的自然哲學，與早期道家屬於同一思想系統。」同前書，〈序〉，頁 7。「在自然哲學的觀點上，《彖傳》與道家是屬同一學派的主張。」同前書，頁 40。「《彖傳》對自然運行變化的認識本於老子的循環論。」同前書，頁 82、38。「《易傳》之辯證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家。」〈乾坤道家易詮釋〉，頁 22。「從自然觀方面，……（《繫辭》）與老莊哲學屬於同一思想脈絡。」《易傳與道家思想》，頁 103。
- ⑥⑬ 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 209、221；另《易傳與道家思想》，頁 32、50。
- ⑥⑭ 陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，頁 38。
- ⑥⑮ 「《彖傳》釋乾坤的思想與帛書《四經》思想是一致的。」《易傳與道家思想》，頁 34。

- ⑥⑥ 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 222。
- ⑥⑦ 「在以天地為萬物本根的說法上，《彖傳》和老、莊及稷下道家的觀點是共同一致的。……在兩氣交感而生物的問題上，《彖傳》與老、莊及黃老道家的說法也全然一致。」《易傳與道家思想》，頁 35～36。「《老子》五章以天地為萬物之母胎，這觀點為《彖傳》所繼承。」頁 32。「《彖傳》的萬物生成論淵源於《老子》，更為接近於《莊子》。」頁 55。「《彖傳》在『萬物生成論』方面的觀點，與道家為同一思想脈絡的發展。」《易傳與道家思想》，頁 49、37。
- ⑥⑧ 「《彖傳》作者對於自然現象的觀察並從中理解出天道運行的規律，這觀點與道家各派並無二致。而孔孟諸儒對於這方面的問題卻毫無所涉。」又云：「『天行』是先秦自然哲學上的一個重要概念。嚴格說來，戰國中期以前儒家思考問題不涉及自然哲學。因而『天行』觀念不見於倫理性哲學的孔孟之道中，是不足為奇的。中國古代自然哲學的建立由老聃開其端，莊子學派及稷下道家繼承而發揚，我們由『天行』這一重要概念也可以看出《彖傳》與道家思想體系的緊密聯繫。」《易傳與道家思想》，頁 37、38、39。
- ⑥⑨ 同前註，頁 64。
- ⑦⑩ 「至於《復卦·彖傳》所說：『復，其見天地之心乎』，尤可見出它直接承接《老子》『觀復』之說。《彖傳》作者對宇宙活動的認識，未出老子循環論的範疇，故承老說，謂往復循環乃天地之中心規律。」〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 209。其〈乾坤道家易詮釋〉亦云：「《彖》文並進一步謂：『復，其見天地之心乎。』這裡《彖傳》作者將老子自然哲學中『復』的概念，界定為天地的中心規律。可見《彖傳》作者對宇

宙的認識，實在不出老子循環論的範疇。」頁 37。後句見《易傳與道家思想》，頁 38、154。

- ⑦① 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 8。
- ⑦② 見《易傳與道家思想》，頁 153；〈先秦道家易學發微〉，頁 25；  
《易傳與道家思想》，頁 9、76；〈乾坤道家易詮釋〉，頁 42。  
其云：「《易傳》之辯證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家。」〈乾坤道家易詮釋〉，頁 22。又云：「《彖傳》作者對於自然現象的觀察並從中理解出天道運行的規律，這觀點與道家各派並無二致。」《易傳與道家思想》，頁 38。
- ⑦③ 「《易經》，已用八種基本原素（八卦）及其對立面矛盾轉化的觀點來解釋宇宙萬物的生成、變化與發展。這種雛型的宇宙觀，到了《老子》那裡，得到了系統的闡發，開展出一套完整的宇宙論哲學。」《易傳與道家思想》，頁 88、87。
- ⑦④ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 25。
- ⑦⑤ 見《易傳與道家思想》，頁 55、頁 32、〈序〉頁 6、頁 5、頁 297。其云：「宇宙生成過程：《易傳》太極說本於《老子》。」〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 211。又云：「『陰陽不測之謂神』，……這是繼承道家無神論的自然觀的解釋。」《易傳與道家思想》，頁 96。又說：「從自然觀方面，……（《繫辭》）與老莊哲學屬於同一思想脈絡。」《易傳與道家思想》，頁 103。
- ⑦⑥ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 159。
- ⑦⑦ 見〈先秦道家易學發微〉，頁 3；《易傳與道家思想》，頁 154。  
其云：「（繫辭）以老子道論為核心，並組合了莊子的「太極」概念和言意論，以及稷下道家的精氣說和稷下學宮的主變、革新、開拓功業的風尚。」《易傳與道家思想·序》，頁 vii。

- ⑦⑧ 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 209。
- ⑦⑨ 見〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 220；《易傳與道家思想》，頁 99、102；〈乾坤道家易詮釋〉，頁 22。其云：
- 「《繫辭》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。又說：「天地之大德曰生」、「一陰一陽之謂道」。這裡的道德概念顯然都是在天道觀的層次上使用的，而其意義與稷下道家相通。」《易傳與道家思想》，頁 136。又云：「《繫辭》的道論與「太極」說（依帛書本則是「太恒」說）源於老莊，同時，也揉合不少黃老思想的成分。」同前書，頁 55。復云：「《繫辭》這裡以陰陽為『道』的內涵，正是出自《老子》四十二章：『道生一，一生二，……萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』《繫辭》作者承襲這觀點，綜合而成為形而上學的基本哲學命題。」同前書，頁 98。又說：
- 「《繫辭》的道論在陰陽觀與道器說這兩方面直接繼承了老子的哲學觀點而加以提升，兩者間的發展線索十分明顯。」同前書，頁 287。
- ⑧⑩ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 77。
- ⑧⑪ 「而《易傳》，不僅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲學體系，它並賦予其時代的獨特色彩，因而才得以超越其他各家而為先秦哲學史上獨特的一派，由之在整個中國哲學史上發生著重要的影響作用。」《易傳與道家思想》，頁 106。
- ⑧⑫ 〔宋〕歐陽修：《易童子問》收入《歐陽修全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975 年），頁 169。
- ⑧⑬ 許慎《說文解字》云：「垚，土高貌，从三土。」（「垚」為「堯」之本字）、「舜，舜艸也，楚謂之菑，秦謂之蔓，蔓地生而連華，象形」「禹，蟲也，从象形。」（臺北：黎明文化出版，1974 年），頁 700、746、236。

- ⑧④ 戴君仁：《談易》，頁 26-28。
- ⑧⑤ 李鏡池：《周易探原》，頁 308~326。
- ⑧⑥ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 45~63。
- ⑧⑦ 傅佩榮：〈《易傳》的定性—儒家或道家〉，頁 8~12
- ⑧⑧ 黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998 年），頁 224。  
附註：此段引文中，《彖》、《象》、《文言》，原作〈彖〉、〈象〉、〈文言〉，筆者為求體例一致，略作標點符號之修改，下文中亦有少數類似情形。
- ⑧⑨ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想·序》，頁 4。
- ⑧⑩ 同前註，頁 36~37。
- ⑨① 戴君仁：《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974 年），頁 223。
- ⑨② 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 70。
- ⑨③ 黃慶萱：《周易縱橫談》，頁 23。
- ⑨④ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 4。
- ⑨⑤ 「就《易傳》思想體系來看，它的天道觀、自然觀（或稱宇宙論），以及辯證的思想方法，為其理論架構的主幹，而以道家思想的影響為最大，其次是陰陽家與儒家。因而，學界一向認為《易傳》是儒家的典籍，這觀點是錯誤的。如果就倫理政治的部分來看，無疑它受儒家的影響為大，包括它的糟粕的部分（如君尊臣卑，夫尊妻卑等思想）。」《易傳與道家思想》，頁 105。
- ⑨⑥ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 90~91。
- ⑨⑦ 見〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 7；《易傳與道家思想》，頁 38。
- ⑨⑧ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 39。
- ⑨⑨ 同前註，頁 10、104。



- ⑩ 李鏡池：《周易探源》，頁 308。
- ⑪ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊（臺北：藍燈文化事業公司，1991 年），頁 354-355。
- ⑫ 前句見《易傳與道家思想》，頁 60。其又云：「《乾·象》有言：『天行，健；君子以自強不息』，這是由天道的運行不已，來勉勵人們要奮發不息。這種托天道以明人事的思維方式，正是《老子》所建構的一種特殊思維方式。」〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 209。
- ⑬ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 60~61。
- ⑭ 戴君仁：《談易》（臺北：開明書店，1961 年），頁 18、28。
- ⑮ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，收入顧頡剛編：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業公司，1987 年），第 3 冊，頁 91~92。
- ⑯ 馮友蘭著，涂又光譯：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1985 年），頁 165。
- ⑰ 馮友蘭：《中國哲學史》，頁 464。
- ⑱ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 62。
- ⑲ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 243。
- ⑳ 李鏡池：《周易探源》，頁 359、14。
- ㉑ 曾春海：《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 216、222。
- ㉒ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，收入顧頡剛編：《古史辨》，第 3 冊，頁 94。
- ㉓ 馮友蘭：〈孔子在中國歷史中之地位〉，收入於燕京大學：《燕京學報》第 2 期（上海：上海書店，1983 年），頁 237。
- ㉔ 李鏡池：《周易探源》，頁 310。
- ㉕ 戴君仁：《梅園論學續集》，頁 223。

- ⑪⑥ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊，頁 355。
- ⑪⑦ 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 221。
- ⑪⑧ 李鏡池：《周易探源》，頁 359、339、340。
- ⑪⑨ 高亨：《周易雜論》，頁 36。
- ⑫① 劉大杰：《魏晉思想論》（上海：上海古籍出版社，1998 年），頁 41。
- ⑫② 馮友蘭：《中國哲學史》，頁 473~474。
- ⑫③ 李鏡池：《周易探源》，頁 359。
- ⑫④ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 49、45、33~34。
- ⑫⑤ 李鏡池：《周易探源》，頁 14。
- ⑫⑥ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 249。
- ⑫⑦ 李鏡池：《周易探源》，頁 310。
- ⑫⑧ 黃壽祺：《周易譯注》，頁 296。
- ⑫⑨ 參見戴君仁：《談易》，頁 28~29。
- ⑫⑩ 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991 年），頁 155。
- ⑫⑪ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 191~192、248。
- ⑫⑫ 梁啟超：《古書真偽及其年代》，（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 77。
- ⑫⑬ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，《古史辨》第三冊，頁 92~94。
- ⑫⑭ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊第十七章〈稷下黃老之學：精氣論〉，此則為二手資料，引自陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 94。
- ⑫⑮ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 58~59。
- ⑫⑯ 劉大杰：《魏晉思想論》，頁 42。
- ⑫⑰ 李鏡池：《周易探源》，頁 340。

- ⑬⑦ 馮友蘭：《新原道》（臺北：三民書局，1971年），頁99～100。
- ⑬⑧ 馮友蘭：《中國哲學史》，頁473～474。
- ⑬⑨ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，《古史辨》第三冊，頁94。
- ⑬⑩ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁89。
- ⑬⑪ 同前註，頁89～90。
- ⑬⑫ 同前註，〈序〉，頁1。
- ⑬⑬ 陳鼓應：〈王弼道家易學詮釋〉，收錄於《道家易學建構》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁173。
- ⑬⑭ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁17。
- ⑬⑮ 陳鼓應：〈王弼道家易學詮釋〉，頁1。
- ⑬⑯ 〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁533。
- ⑬⑰ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁48。
- ⑬⑱ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁17。
- ⑬⑲ 李鏡池：《周易探源》，頁12。
- ⑬⑳ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁61。
- ⑬㉑ 同前註，頁25。
- ⑬㉒ 「早期儒家對於『天地陰陽』的概念毫不關注，大約是因其屬於『怪力亂神』之列而不被重視，《論》《孟》中均未出現過『陰陽』的概念，而『剛柔』的概念，不僅孔孟學說中未見，《荀子》中也未出現。」〈先秦道家易學發微〉，頁26。
- ⑬㉓ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁25。
- ⑬㉔ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁129～134。
- ⑬㉕ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁10。
- ⑬㉖ 「反觀孔學，我們必須承認它在政治倫理思想上的重大貢獻，然其思想視野卻從未觸及宇宙論的問題。……由《論語》之主人倫

而罕言天道，可以看出孔子和《易》在思想性上的根本分歧。

《易》主占筮之事，依孔子的思想觀念來看，是屬於「怪力亂神」之列。孔子的「不占」的態度一直延續到荀子，其思想理路是十分明確的。」〈先秦道家易學發微〉，頁 8。

- ①57 同前註，頁 8。
  - ①58 前則見《易傳與道家思想》，頁 26。後則見〈乾坤道家易詮釋〉，頁 42。
  - ①59 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 26。
  - ①60 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 70、69。
  - ①61 前則見《易傳與道家思想》，頁 141。後則見〈先秦道家易學發微〉，頁 3~4。
  - ①62 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁 1。
  - ①63 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 93~94。
  - ①64 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 61。
  - ①65 李鏡池：《周易探原》，頁 308。
  - ①66 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注·孟子荀卿列傳》（臺北：鼎文書局，1979 年），《集解》引劉向《別錄》，頁 2348。
  - ①67 陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，頁 23。
  - ①68 朱伯崑：《易學哲學史·前言》（第一卷），頁 4。
  - ①69 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 2、16。
  - ①70 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 228~229。
  - ①71 《荀子·王制》曰：「相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。」〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，頁 156。
- 〈天論〉曰：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風

雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。」同前書，頁 325。

〈天論〉又曰：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」頁 323。

〈禮論〉曰：「生，人之始也；死，人之終也，終始俱善，人道畢矣。」頁 380。

〈禮論〉又曰：「上取象於天，下取象於地，中取則於人。」頁 392。

〈勸學〉曰：「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得。」頁 6。

「天道觀」：「天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。」

（〈天論〉），頁 329。

「自然哲學」：「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當。」（〈禮論〉），頁 376。

「自然天」：「在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。」（〈天論〉），頁 333。

「宇宙論」：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起。」（〈禮論〉），頁 386。

「道論」：「故由用謂之道，盡利矣；由俗謂之道，盡嗛矣；由法謂之道，盡數矣；由執謂之道，盡便矣；由辭謂之道，盡論矣；由天謂之道，盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。」（〈解蔽〉），頁 416~417。

「天地生萬物」：「天地生之，聖人成之。」（〈富國〉），頁 175。

「天、地、人」（三才之道、三極之道）：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」（〈天論〉），頁 325。

- ①72 徐復觀：《中國人性論史》，頁 325。
- ①73 戴君仁：《談易》，頁 28、26。
- ①74 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 18。
- ①75 同前註，頁 295。
- ①76 同前註。
- ①77 張岱年：〈論《易大傳》的著作年代與哲學思想〉，該文登載於《中國哲學》第一輯（北京：三聯書店，1979 年），頁 124。
- ①78 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 119～120。
- ①79 同前註，頁 91、20。
- ①80 同前註，頁 19、77。
- ①81 同前註，頁 302。
- ①82 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 51。
- ①83 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 126、320。
- ①84 同前註，頁 127。
- ①85 同前註，頁 128。
- ①86 同前註，頁 180。
- ①87 同前註，頁 104～105。
- ①88 同前註，頁 289。
- ①89 同前註，頁 26。
- ①90 「第一序」與「第二序」，引自牟宗三先生《中國哲學十九講》，頁 1～2。
- ①91 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 214。
- ①92 〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，頁 392～393。
- ①93 《禮記·樂記》云：「天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以羣分，則性命不同矣。」

在天成象，在地成形；如此，則禮者天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此則樂者天地之和也。」

（臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1981年），頁671～672。

- ①94 《繫辭上》曰：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相蕩。鼓之以雷霆，潤之以風雨；日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得而易成位乎其中矣。」
- ①95 張岱年：〈論《易大傳》的著作年代與哲學思想〉，頁124。
- ①96 《荀子·大略》云：「《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下，聘士之義，親迎之道，重始也。」〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，頁533。
- ①97 前句見〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁210。後句見《易傳與道家思想》，頁225。
- ①98 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁128。
- ①99 《論語·述而》：「子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣！』公西華曰：『正唯弟子不能學也！』」〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，頁101。
- ②00 《孟子·公孫丑上》：「子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」同前註，頁233。
- ②01 陳榮捷：〈戰國道家〉，登載於《歷史語言研究所集刊》（臺北

：中央研究院，1972年）第44本第三分，頁476。

- ②② 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁209。
- ②③ 二句見〈先秦道家易學發微〉，頁5、8。
- ②④ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁136。
- ②⑤ 同前註，頁11。
- ②⑥ 同前註，頁127。
- ②⑦ 同前註，頁9、90～91。
- ②⑧ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁8。
- ②⑨ 同前註，頁9。
- ②⑩ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁93～94。
- ②⑪ 李鏡池：《周易探源》，頁339。
- ②⑫ 戴君仁：《梅園論學續集》，頁231。
- ②⑬ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁230。
- ②⑭ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁76、51。
- ②⑮ 劉節：〈易象和魯春秋〉，收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第2輯，（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁36～37、31。
- ②⑯ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁8。
- ②⑰ 參見朱伯崑：《易學哲學史·序》（第一卷），頁5～6。
- ②⑱ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁40。





## 肆、從「體用架構的轉接」與 「概念篇目的比附」探討 《易》、《老》融通中的曲解問題

### 一、前言

《周易》經傳與《老子》間，原本就涵括著交相的影響，因之其在天道內涵與思維方式上，具有著某種程度的疊合關係，亦且二書又都寓含著深邃的哲理智慧，以是之故，《易》、《老》的融通，實有其思想上的「構造性」因素使然。而戰國之後，哲學思想崇尚融通和會，前有兩漢魏晉的儒道會通，後有唐代開始已然成風的三教互補；再加上後世的哲學家們喜歡寓「作」於「注」，這些「軌約性」因素的學術風尚，也推波助長了《易》、《老》思想的交會融合。

《易》、《老》的融通，起源甚早，而依進向之不同，約可分為三種類型：第一種是引《易》、《老》為談資者，或兼治《易》、《老》者，古人立說，好「持之有故，言之成理」，而《易》、《老》二書，其道深遠，故每為立言談說之依據，其言談之中，每好援《老》引《易》，以為佐證，如顏闕、蔡澤、司馬季主等人，而其所徵引，雖有一些意義上的關聯，但未必成一系統，故較難考辨其是非得失。第二種是體用架構的轉接，即詮釋者在疏解文本時，於思想的關鍵扼要處作了曲折性的移接，「體用架構」是其轉接的媒介，亦即是其將一家之「體」，以移

花接木的方式，轉接到另一家之「用」；抑或是以彼家的「用」，接合到此家的「體」，由之而創發出另一個富有新意的學說體系，嚴遵的《道德經指歸》、王弼的《周易注》等皆屬此類。第三種是概念篇目的比附，即詮釋者或在某些數目字上大加發揮，牽引挽合；或視篇章的安排為依據某些原理原則而成，強為說解；或在一些語彙概念上捨異求同；有時更為了擘畫兩種思想間的密切關係，精構巧思，以至於郢書燕說、穿鑿附會，試圖系聯成一個廣大而密切的《易》、《老》關係網絡，吳澄的《道德真經註》、杜光庭的《道德真經廣聖義》、袁桷的《清容居士集》等皆屬之。

以《周易》與《老子》的義理思想言之，二書是有可融通的一面，但也包括有難以融通的一面；就可融通者而加以融通之，則無思想扞格的問題。反之，如果難以融通者也要強為融通，則將產生「曲解」的問題。

何謂「曲解」？依其「曲」向的不同，可以區分為「轉折性的解釋」與「附會性的解釋」，前者即如郭象《莊子注》中所言的「曲與生說」<sup>①</sup>，「體用架構的轉接」所含的曲解，大體屬於此類。後者則如《高僧傳》所云：「以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。」<sup>②</sup>中的「生解」，「概念篇目的比附」之曲解屬於此類。

如果從平章學術的角度來評比，「曲解」一義，未必全是劣義，以「體用架構之轉接」這一類的曲解言之，它實際上是寓「作」於「註」，其對古籍，雖有曲解的成分，但在學術史上，猶能建構一個新穎的哲學體系，亦自有其成就與貢獻，故可謂是功過相參，以王弼《周易注》為例，後世讚其「獨冠古今，功不

可沒」③者有之，責其「惑世誣民，罪深桀紂」④者亦有之。至如「概念篇目的比附」，既乏學說體系之創新，在說解上又郢書燕說、牽強比附，終將難以避免如格義佛學般，落得「先舊格義，於理多違」⑤的下場。

當代主張「《易傳》是道家易學」的學者，也涉及到《易》、《老》融通的曲解問題。因為其在理論建構的過程中，也櫟括了甚多體用架構的轉接與學說概念的比附，所以能把自古以來一直都被視為「儒家易學」的《易傳》，經過其論證，就搖身一變，變成了「道家的易學」，並言其已「打破學界公認的看法，推翻了二千年來經學傳統的舊說」。

本文試圖從「體用架構的轉接」與「概念篇目的比附」二方面，對《易》、《老》融通之問題，作一個思想史性的考察，並進而對「《易傳》是道家易學」論者在《易》、《老》關係上所作的曲解也作一系統性的綜理。

## 二、《易》、《老》融通的曲解緣何而起？

何以傳統哲學中對《易》、《老》關係會產生曲解？此一問題涉及了兩個層面：一個是一般性之問題，即傳統經籍的注解與詮釋問題，另一個是特殊層面的問題，亦即是《周易》與《老子》何以易於被曲解的問題。

就前者而言，古人注經、解經，以當時的名言概念解釋古人的思想，使經籍的慧命能夠不間斷地在後世流衍傳遞，並發揮其啟迪人性、使人安身立命的作用。然而在其注書之時，他們一方面鉤深致遠、抉發幽微，使經典古籍的義理粲然明晰；一方面也以「注」為「作」，「自標新學」⑥。也就是說：他們一方面如

西方詮釋學的「客觀主義」(Objectivism)，標榜原著的「本來面目」，但同時一方面也試圖展現自己創發性的新意，建立自己注解的特色，於是寓「作」於「注」，由之而產生了「文本」與「注解」間微妙的「離」、「合」關係，湯一介先生即說：

古今中外對一種書的注解，許多並不真正是解釋原書，而是藉注解用來發揮他們自己的思想。但既然是注書，因而注解總和原書有著千絲萬縷的聯繫，在思想上總有某些一致之處，總有一定的繼承關係。⑦

「藉注解用來發揮他們自己的思想」，湯先生指出的，正是傳統中「經」與「傳」間那種「若即若離」的關係，毋寧說：注解家一方面在解說古籍，但有時也在建構自己的學說體系，他們是用「舊瓶」裝「新酒」，文本是舊的，詮解中卻有「新義」存焉，既存「新義」，則意謂著他們所作的乃是一種「創造性的詮釋」，甚而是一種「創造性的轉化」。王汎森先生也說：「『傳統』是在一次又一次的詮釋與使用中獲得它的活力，也在一次又一次的詮釋中改變它的風貌。」⑧這些話語雖是就「傳統與現代的辯證」關係而言，但其意涵實也櫟括著注解與原著文本間那種亦分亦合的辯證關係，這層關係點出了：古籍的詮解對原有的文本而言，既是一種思想上的「繼承」，但同時也是一種「風貌的改變」。

風貌的改變，則有大有小，有的並未偏離文本的基本意趣，有的則已在某些關鍵處作了較大的轉向，以致於與原來的文本產生了某種程度上的扞格，以郭象的《莊子注》為例，其對「『逍遙』」、「無為」、「性分」、「有和無」」，乃至於「最高的理

想人格」等諸問題，皆與原著《莊子》有著「基本上的差異」<sup>⑨</sup>，因著這些差異，使得《莊子注》發揮了「妙析奇致，大暢玄風」<sup>⑩</sup>的效果；但也因著這些差異，使得郭象必須不斷強調莊子有時是「寄言出意」，讀者（達觀之士）必須能「要其會歸而遺其所寄」，只要「不害其弘旨」者「皆可略之」<sup>⑪</sup>。這些陳說正正顯示著，當郭象愈加強調「不足事事曲與生說」，則愈加流露出他「曲與生說」<sup>⑫</sup>了《莊子》。

「創造性的詮釋」，或「創造性的轉化」，雖為古籍注解的一般性問題，然而其在《老子》與《周易》二書特為顯然，何以此二書特別易於被解釋者所借題發揮，筆者認為約有兩個原因促成此種現象，首先關涉到《易》、《老》義理性格之特殊層面問題。《道德經》五千言，首開形上道體論述的先河；「正言若反」的辯證思維與表義方式，也隱含了「本體與作用」、「語言與意義」間「詭譎依即」的辯證關係，加以其對文化與生命問題的深層反省，經由「致虛」、「守靜」、「損之又損」等實踐工夫，所朗現的澄澈心境與觀照智慧，都是深具原創性的學說思想，且預留有很大的發展空間。加以其言簡意賅，論證又闕如，更增添了後世解說家自由揮灑的餘地，袁保新先生因之而言：

老子《道德經》文簡意深的經體形式，以及一切論證付諸闕如的表述方式，使得其核心概念的意涵均難於測定把握。換言之，老子《道德經》的義理宗趣並非昭然若揭、不可爭議的。宛若天降的寥寥數語，往往涵蘊著多重詮釋的可能性。……如果老子《道德經》本身的義理性格非常明確，根本沒有多重詮釋的可能性，則後代之注《老》與

解《老》的學者，也將沒有餘地因其個人的才情、洞見，或時代思潮的趨向，演為不同之理解系統。<sup>⑬</sup>

因為《道德經》的義理性格並不明確，「涵蘊著多重詮釋的可能性」，才給予了後世注解家各抒己義的空間，如從「體」、「用」意涵析解之，則有道體道用的莊子思想、道體術用的黃老思想、道體神用的養生思想、道體儒用的玄學思想、道體軍用的兵家思想、……等等。然而，從另一面言之，唯其如此，方能孳乳成一個豐富而多彩的「老學」系統。

至如《周易》，其卦爻辭本是作為卜筮之用，《易傳》將之詮解成一個進德修業的哲學系統，「經」、「傳」之間雖然產生了一種離合關係，有些學者因而主張「經傳分家，以經解經，以傳解傳」<sup>⑭</sup>，然而對《周易》經文和筮法加以邏輯化、哲理化、體系化的解釋者，《易傳》仍是最有系統的一部著作；加以其兼有「占筮語言」與「哲學語言」，既可「取象」，亦可「取義」，都包括了甚多原創性的思想，這些給予了後來的易學家很大發展空間，因之後世展衍成「象數易學」與「義理易學」，迄於有宋，又有「圖書之學」，朱伯崑先生因之而言：「《易傳》實際上是哲學著作，有自己的理論體系，成為戰國時期一大哲學流派，在易學史和哲學史上都占有重要地位。漢代以來形成的各種解易的哲學流派，都可以從《易傳》中找到其思想的淵源。」<sup>⑮</sup>而後世「解易的哲學流派」涵蓋面非常廣大，無論是天文、地理，亦或是民間所稱的「五術」一星、醫、命、相、卜等，都喜歡依《易》以為說，故《四庫全書總目提要·易類小序》云：「《易》道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻

學、算術，以逮方外之爐火，皆可援《易》以為說。」<sup>①6</sup>

《周易》與《老子》，都「涵蘊著多重詮釋的可能性」，故而歷代對於《易》、《老》的詮解，亦可謂「各取所需」，以《易》言之，有以象數為說者，有以玄理為說者，有以醫道為說者；以《老》言之，則有以權謀法術為說者，有以神仙養生為說者，亦有以軍事用兵為說者，這是其思想易於被作曲解性解讀的第一個原因。

此外，《周易》與《老子》間存在著交叉性影響，是其易於被曲解的第二個原因。《老子》理當受到《周易》經文的影響，而其又影響了後起的《易傳》；而《易傳》是解釋經文和筮法的，可謂是經文思想的直接繼承者與發揚者；由之《周易》與《老子》具有著一些思想上的疊合。然而，它們相互疊合的部分，大體上都是屬於形式意義的部分，以「道」言之，《老子》首章言：「道可道，非常道」，將「可道之道」和「常道」作了兩層區分。而《繫辭傳》受到《老子》影響，亦言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，也將「道」與「器」作了兩層區分，但這種超越的區分，或說「道」超言絕象的特性，都是屬於道的形式特性，這些特性是可以相融的，《易》、《老》融通之所以會產生曲解，問題並不在此，而是由此形式特性延伸到道的「內容意義」之特性，因為後者決定著《周易》與《老子》思想系統之歸屬，它們大體是難以融通為一的，黃沛榮先生因是而言：「故凡言《易》、《老》之旨不殊，應兼《老子》承《易經》及《易傳》承《老子》言之，經傳之著成時代既有不同，故言《易》、《老》關係自應分別觀之也。」<sup>①7</sup>如果不能抽絲剝繭、條分縷析，釐清此中的複雜關係，則易於陷入迷團而產生曲

解。

除了前述兩個原因外，尚有兩個外緣性的因素，也助長了《易》、《老》關係的牽合，其一是：《老子》第十八章、十九章對「聖智、仁義、孝慈」等，提出嚴厲的批判<sup>⑩</sup>，極易招致後代的誤解，而《周易》是儒家很重要的經典，故而藉著《易》、《老》融通，一方面可以消弭此種誤解，一方面又能藉著《周易》以抬高《老子》的經典地位，使《老子》與《周易》，在學術地位上並駕齊驅，受到等同的重視，陸希聲《道德真經傳》即云：

夫老氏之指，執古御今，故辨其必然之理，蓋不得已而為之者，後世不能通其意，乃謂不合於仲尼。在此與後章也，於乎老氏之受誣久矣，吾今乃闡而明之。<sup>⑪</sup>

陸氏「闡而明之」的方式，就是在解說《老子》時，援入許多《周易》的學說與概念，他努力地想使後人相信：老子與伏羲、文王、孔子——所謂「《易》之三聖」——只是「興於文」與「本於質」的教法不同，他們的最終的意旨則是相同的，其云：「此三君子者，聖人之極也，老氏皆變而通之，反而合之，研至變之機，探至精之頤，斯可謂至神者矣」<sup>⑫</sup>。

其二是自春秋戰國之後，哲學的發展漸漸蔚成一股雜揉合流之勢，從《呂氏春秋》，經《韓詩外傳》，迄於《淮南》，都屬雜揉型態，司馬談《論六家要旨》中說「道家」是「因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要」，已是「混合各家的學派，與其名之為道，不如稱之為雜，來得更正確些」<sup>⑬</sup>。漢世之後，各個時代又有其主要的時代課題，或辯「老莊與聖教同異」<sup>⑭</sup>，



或倡「三教互補合流」，即今之世，亦有想要建構「《易傳》是道家易學」者，其對《易》、《老》的詮解，可謂「各取所需」，全憑己意，穿鑿彌合，《易》、《老》的關係，由茲而日益緊密。

### 三、體用架構轉接之曲解

古人立說，每好「持之有故，言之成理」，而《易》道深遠廣大，故每為立言談說的根據，胡自逢先生即云：「《易》為六藝之冠冕，義理之淵藪，又當時至通行之書，其引述以為立言之據者固多。」<sup>②③</sup>胡先生考察的對象雖然是先秦諸子，但他所指出這種引《易》為說的現象，是後世皆然的。

而老子《道德經》亦深富哲思，對有為造作的人文之道，深具痛切性的反省；對人生價值的歸趨，也有一種根源性的指引，因之戰國秦漢之後，《易》、《老》兼修者，時有其人；亦且非唯儒道兼綜、《易》《老》並治，甚而「博貫載籍」，窮究「九流百家之言」<sup>②④</sup>，已成後世日漸蔚然的一種風尚，從一些戰國以後的易學家，如顏闕、蔡澤、司馬季主、司馬談、淮南九師等人，都可見到這種趨勢。即或在1978年，於湖南長沙馬王堆漢墓出土的帛書《周易》、《老子》、《戰國縱橫家書》等，也顯示出這個墓主生前是一個好尚《周易》與《老子》的人。

除了上述諸人外，漢魏之時，古籍著錄之兼治《易》、《老》的學者，尚有：韓嬰、嚴遵、揚雄、馬融、虞翻、董遇、鍾繇、何晏、裴徽、阮籍、管輅、鍾會、王弼、荀融、王濟、阮脩、謝鯤等人，他們有的純是個人兼容並蓄的積學；有的則是試圖將《易》、《老》思想作一交融；此種融通，又可區分為兩種

類型：一種是引《易》、《老》以明義，其或引《周易》之文，以解說《老子》思想，或引《周易》、《老子》之文，以證己說；而其引用，較為隨機，並沒有一個思想理論的層次結構來安立儒、道思想，諸如韓嬰的《韓詩外傳》，與淮南王劉安的《淮南子》都屬此類，如前者云：

昔者舜甑盆無腫，而下不以餘獲罪。飯乎土簋，啜掇乎土型，而工不以巧獲罪。覺衣而整領，而女不以侈獲罪。法下易由，事寡易為，而民不以政獲罪。故大道多容，大德多下，聖人寡為，故用物常壯也。傳曰：易簡而天下之理得矣。（卷三，一章）

引《繫辭傳》「易簡而天下之理得矣」，來說明老子的「大道多容，大德多下，聖人寡為，故用物常壯」之思想。另外，《淮南子·繆稱訓》也說：

道者，物之所導也；德者，性之所扶也；仁者，積恩之見證也；義者，比於人心而合於眾適者也。故道滅而德用，德衰而仁義生。故尚世體道而不德，中世守德而弗壞也，末世繩繩乎唯恐失仁義。君子非仁義無以生，失仁義，則失其所以生；小人非嗜欲無以活，失嗜欲，則失其所以活；故君子懼失義，小人懼失利，觀其所懼，知各殊矣。

《易》曰：「即鹿無虞，惟入于林中，君子幾不如舍，往吝。」<sup>⑤</sup>

前段闡論的是老子「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」的思想，後段則敘說君子小人之別，一「懼失仁義」，一「懼失

利」，最後引《屯·六三》爻辭以證己說，儒、道兼融，隨機而引，甚為瞭然。

除了上述類型外，另一種則是在作儒、道融合之時，以道家的「玄」或「無」為「上半截」，以儒家的仁義道德為「下半截」，再將上下兩層作一有機性的整合，由之而形構成一個「道體儒用」的理論結構，從嚴遵、揚雄，到王弼，可尋究出此一「體用架構轉接」的發展脈絡，這個新穎的體用架構是一種學說的融合，也是義理上的創新。但是除了揚雄是一種「擬作」外，其餘大體上都是藉「註」為之，亦即註解舊籍，加入新意，而「新」與「舊」之間，或有「伸展」，或有「轉折」，二者之別，在於其所解說的文本是《老子》，抑或是《周易》；如是前者，乃是一種學說上的伸展；倘是後者，則是一種體用關係上的轉向，茲分別討論於後。

### （一）嚴遵的「自然仁義」

嚴遵，字君平，《漢書》言其「博覽亡不通」<sup>②</sup>，《華陽國志》載其「雅性澹泊，學業加妙，專精《大易》，耽於《老》、《莊》。常卜筮於市，假蓍龜以教。與人子卜，教以孝；與人弟卜，教以悌；與人臣卜，教以忠。於是風移俗易，上下慈和。日閱得百錢，則閉肆下簾，授老莊。著《指歸》，為道書之宗。」可以見出其在治學上，《易》、《老》並治；生命人格亦朗現出儒、道兼具的風範，故其書雖為「道書之宗」，然考其內容，援「儒」入「道」的思想實昭然可見，如〈善建篇〉云：

無為無事，反璞歸真，無法無度，與變俱然。抱小託大，

牧養萬民，方圓先後，常與身存。體正神寧，傳嗣子孫。德積化流，洋溢無窮，衰而復盛，與天俱終。……治之於家，則夫信婦貞，父慈子孝，兄順弟悌，九族和親。耕桑時得，畜積殷殷，六畜蕃殖，事業修治，常有餘財，鄉邑願之。治之於鄉，則睹綱知紀，動合中和，名實正矣。白黑分明，曲直異理，是非自得，姦邪不起。威嚴尊顯，令行禁止，奉上化下，公若父子，敬愛信嚮，上下歡喜。百姓和集，官無留負，職修名榮，稱為君子，常有餘德，沒身不殆。治之於國，則主明臣忠，朝不壅賢，士不妬功，邪不蔽正，讒不害公。和睦順從，上下無怨，百官樂職，萬事自然。遠人懷慕，天下同風，國富民實，不伐而疆。宗廟尊顯，社稷永寧，陰陽永合，禍亂不生。萬物豐熟，境內大寧。鄰家託命，後世蕃昌，道德有餘，與天為常。

⑳

這是嚴君平對《老子》第五十四章「善建者不拔」一章的部分解說，儒家修身、齊家、治國、平天下的思想，與《老子》的學說，已被作了一個巧妙的結合；王德有先生亦說：「嚴君平喜好清靜，崇尚自然，教人以忠孝禮義，歸本於無為。」㉔

《指歸》中以《易》解《老》之處甚多，而較多的情形是以《周易》的語彙或思想，來解說《老子》，如在〈得一篇〉中，其以《乾·彖》的「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形」，與《坤·彖》的「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆」，用之來解說《老子》的「天得一以清，地得一以寧」，其云：

天之性得一之清，而天之所為非清也。無心無意，無為無事，以順其性；玄玄默默，無容無式，以保其命。是以陰陽自起，變化自正。故能剛健運動以致其高，清明大通，皓白和正，純粹真茂，不與物糅。（確）【確】然《大易》，乾乾光耀，萬物資始，雲蒸雨施，品物流形，元首性命，玄玄蒼蒼，無不盡覆。地之性得一之寧，而地之所為非寧也。無知無識，無為無事，以順其性。無度無數，無愛無利，以保其命。是以山川自起，剛柔自正。故能信順柔弱，直方和正，廣大無疆，深厚清靜，萬物資生，無不成載。<sup>②9</sup>

由此即可概略見出藉《易》以詮《老》的解說傾向，而其引用《易》中的詞彙、語句、思想，有引自卦爻辭者，也有取於《繫辭》的；或資藉於《彖傳》、《象傳》，或取義於《文言》、《說卦》者，其他含括的語彙諸如：「貴而無位，高而無民」、「陰物穴居，陽物巢處，火動炎上，水動潤下」、「物以族別，類以群分，尊卑定矣，而吉凶生焉」、……等等<sup>③0</sup>。而由上列之引文亦可見出，其引用《易》文，並非僵化性套用過來，而是將之融入於自己的敘述脈絡之中，由此亦可顯見嚴君平對《周易》文本的精熟。

然其融貫《易》、《老》之犖犖大者，莫過於將《周易》的「一陰一陽之謂道」，系統性地融於《老子》「天地之道」中，如其云：

天地之道，始必有終，終必有始。陽氣安於潛龍，故能鑠

金；陰氣寧於履霜，故能凝冰。

天地之道，一進一退而萬物成遂，變化不可閉塞，屈伸不可障蔽。

天地為法，陰陽為象。日月為儀，萬物為表，因應為元，誠信為首。

夫天地之道，一陰一陽，分為四時，離為五行，流為萬物，精為三光。陽氣主刑，覆載群類，含吐異方。

法象莫崇乎道德，稽式莫高忽神明，表儀莫廣乎太和，著明莫大乎天地。

道德之化，天地之數，一陰一陽，分為四時，離為五行。

③①

《老子》雖然也有提到陰陽，如四十二章言：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，但並沒有像《易傳》般，建構出一個陰陽學說的系統，王德有先生因之而說：「《老子》也講陰陽，……認為萬物都有陰陽兩個方面。但老子並沒有著意表述這種思想，涉及陰陽的文句也僅止一處。而嚴遵的《老子指歸》則不同，其中的陰陽思想不僅已成系統，而且已成全書整個思想體系的一根支柱。」③②

嚴遵的藉《易》詮《老》，雖然並非像唐以後一些解《老》者般，作一種生硬式地套用，而是因其對二書文本的精熟，在思想上作一種融通，但文本的精熟是一回事，其融通之後，在義理上是否諦當，卻是另一回事。《指歸》之援《易》入《老》，將儒家的人倫道德，注入於《老子》之思想中，此部分對《老子》之詮解而言，已是一種伸展性的解釋，王德有先生稱此種思想為

「自然仁義」，其云：

嚴遵將仁義與自然融為一體……，老莊學說上半截是道法自然，下半截是人法思想，將自然與人為的仁義對立起來，從而與儒學對立；《周易》的上半截是天道陰陽，下半截是人道仁義，將人道視為天道的體現，將仁義視為陰陽的體現，從而與儒學融合。而嚴遵的《老子指歸》則將《周易》的下半截與老莊的上半截融為一體，將自然與仁義融為一體，我們給它起個名字，叫「自然仁義」。<sup>③③</sup>

「將《周易》的下半截與老莊的上半截融為一體，將自然與仁義融為一體」，這是一種「體」「用」思想的融合，只不過嚴君平尚未運用這一對範疇性的概念，且「體」、「用」異質異層的區分，似乎也尚是一種櫟括；然而儒家的人倫道德，與《老子》的「道經」、「德經」，已被巧妙地作了一番接合。此一融合，使得《老子》的自然無為思想，與仁義道德間，有一較為積極義的關聯。唯此一調融，對《老子》的思想而言，乃是一種義理上的延伸，已有「曲解」存焉。

嚴遵調融《易》、《老》的學風，直接影響了魏晉，王弼「道體儒用」的學說，溯其本源，可說是肇端於嚴君平。然而，兩人的學說雖皆融攝儒、道，但其曲解的程度卻不相同，王弼因註解的是儒家的典籍《周易》，但卻以道家的「無」當「上半截」，把原有儒家「存在義之體」，一變而為道家「境界義之體」<sup>③④</sup>，其曲折性的轉向較大；而嚴君平詮解的是《老子》，而其「上半截」仍然是道家的，「下半截」雖代之以儒家的仁義道德，但《老子》原本對仁義等德目，只是「作用的保存」<sup>③⑤</sup>，並

非全盤的否定；嚴君平所作的，乃是由消極義的批判、省察，轉為積極義的涵括、融攝，其「境界義之體」的理論架構並未因之而改變；故而，這些所增添的內容，並未與文本的主要思想產生大的牴牾；由是之故，後世苛責王輔嗣者較多，而批判嚴君平者較少。

## （二）揚雄的「為仁義」之「玄」

揚雄，字子雲，蜀郡成都（今四川成都）人，生於西漢宣帝甘露元年（53B.C.），卒於新莽天鳳五年（18A.C.），他才華出眾，不僅是一位辭賦文學家，也是文字訓纂學家，同時也是一位頗有創意的哲學家，而更是一位多方位的摹擬作家，《漢書》本傳載他：

以為經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，故作《法言》；史篇莫善於《倉頡》，作《訓纂》；箴莫善於《虞箴》，作《州箴》；賦莫深於《離騷》，反而廣之；辭莫麗於相如，作四賦：皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。<sup>③⑥</sup>

他少時曾師事嚴君平，在人格與學風上深受嚴君平影響，嚴君平「雅性澹泊，學業加妙」，他也是「默而好深湛之思，清靜亡為，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤，不修廉隅以徼名當世。」<sup>③⑦</sup>嚴君平在學術風尚上援《易》入《老》，他則在摹擬《周易》而作《太玄》時，也注入了《老子》的思想。

「《太玄》確是摹擬《周易》而作」<sup>③⑧</sup>，不論是卦爻的結構形式，亦或是經傳的架構與解說關係，都可以尋究出其摹擬的軌



跡，如：《周易》的卦畫有陽爻—與陰爻--，《太玄》模仿之而作奇—、偶--、和…。《周易》有六位，由下而上，曰：初、二、三、四、五、上；《太玄》則有四重，最上為方，其次為州，再次為部，最下為家。《周易》用二分，八卦相重，是為六十四卦（ $2^6 = 64$ ）；《太玄》用三分，錯布於方、州、部、家四重之中，得出八十一首（ $3^4 = 81$ ），首以擬卦。《周易》每卦六爻，六十四卦共為三百八十四爻，爻有爻辭；《太玄》每首九贊，八十一首共為七百二十九贊，贊有贊辭，贊以擬爻。《周易》立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義；《太玄》立天之道曰始、中、終；立地之道曰下、中、上；立人之道曰思、福、禍。《周易》乾之策二百一十六，坤之策一百四十四，乾坤之策凡三百六十，當期之日；《太玄》每兩贊主一晝夜，七百二十九贊合為三百六十四日半，外加踦、贏兩贊而滿三百六十五日半，亦當期之日。凡此皆可見出《太玄》準擬《周易》卦爻的形式結構，同時又將《周易》的符號模式加以改組的痕跡。

在經傳的體例架構上，《太玄》的模仿也是甚為顯然的，如《周易》有經有傳，傳以解經；《太玄》也有經有傳，經分三卷，傳有十一篇，傳也是用以解說《太玄》經文。《周易》有《彖傳》，太玄則有《首》。《周易》有《象傳》，《太玄》則有《測》；《象傳》是解說爻辭，《測》也用以解說贊辭。《周易》有《文言》，《太玄》也有《文》；《文言》主要是解說元、亨、利、貞四德，以及乾坤兩卦的爻辭；《文》也依擬《周易》，提出罔、直、蒙、酋、冥作為《玄》的五德，並且反復闡釋《中首》九贊之辭。《周易》有《繫辭》，《繫辭》是《易

傳》的通論，包括有揲蓍求卦的體例、《易經》的創作、義蘊和功用等；《太玄》則有攤、瑩、掄、圖、告等五篇，這五篇主要在推贊《玄經》，並且闡發《太玄》的創作、義蘊和功用。《周易》有《說卦》，《太玄》則有《數》；《說卦》主要在論述八卦所象的事物，《數》也是在討論九贊所象的事物。《周易》有《序卦》，主要在解說六十四卦「二二相耦，非覆即變」<sup>③</sup>的排列規則；《太玄》則有《衝》，用來序列八十一首，說明其兩兩相對的理由。《周易》有《雜卦》，以「雜揉眾卦，錯綜其義，或以同相類，或以異相明也。」<sup>④</sup>《太玄》則有《錯》，以「分別解釋八十一首之意義，不依各首之次序，亦皆兩首相對成文，錯綜交雜而說之，故題為《太玄·錯》。相當於《周易·雜卦傳》。」<sup>⑤</sup>此外，《周易》有揲蓍求卦的方法，《太玄》也有揲蓍索首的法則。《周易》有占斷吉凶的斷定之辭，《太玄》也有一套占筮斷卦的終贊之辭。由這些經傳關係、揲蓍求卦、占斷吉凶等，也可見出《太玄》摹擬《周易》的軌跡。

《太玄》雖是模仿《周易》而作，但是其所摹擬，較偏向於《周易》的外在形式層面，在思想內容上，他是頗有創意的，一些對揚雄有深入研究的學者專家們，大體都肯定他在哲學思想上的成就，如鄭萬耕先生說：

要而言之，《太玄》確是一部模仿《周易》而作，具有神秘色彩的占筮之書。然而，它卻對以前的易學、哲學和自然科學作了一定程度的總結，提出了一個世界圖式和哲學體系，包含有豐富的哲學思想。<sup>⑥</sup>

《易經》原始的功能是占筮，到了《易傳》才加以邏輯化、哲理

化，與體系化；而揚雄在擬《易》以作《太玄》時，也是經、傳兩者兼擬，甚而在兩者的主從關係上，是以闡發哲學思想為主，而以占筮為輔，周立升先生即說：

由于《太玄》擬《易》而作，故《太玄》亦有占筮之功能，然而《太玄》的主題卻不是占筮而是闡述其哲學思想。質言之，《太玄》的哲學思想不是通過占筮、圍繞占筮而展開，而是在進行深湛之思的過程中，旁及占筮，這是和《周易》不同的。<sup>④③</sup>

《太玄》雖擬《周易》而作，但揚雄主要是藉著《太玄》來建構其哲學體系，而其學說體系的特殊之處，乃在於他承繼了其師嚴君平的學風—融通儒、道，他試圖將老子的「玄理」，融進他所摹擬於《周易》的形式結構中，此又可由兩方面來探討。

首先，《周易》的卦爻結構是在二進位的基礎上建立起來的，從陽爻—、陰爻--（ $2^1$ ），而四象<sup>④④</sup>☰☷☲☵（ $2^2$ ），而八卦（ $2^3$ ），進而八卦相重，成為六十四卦（ $2^6$ ）。而揚雄一方面「從《易傳》天、地、人三才的觀念出發」<sup>④⑤</sup>，一方面則資取了《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（四十二章），認為一分為三是事物發展的規律，《玄圖》說：「玄有二道：一以三起，一以三生。」所以他以三進位為準則，在奇—、偶--之外，又加了一個和…，然後將之加以四重（ $3^4$ ），得出八十一首，每一首又內分為九贊之位，而每九首又合為一天，共得「九天」，故而三、九（ $3^2$ ）、二十七（ $3^3$ ）、八十一（ $3^4$ ），成為《太玄》宇宙圖式的基本數字，如《太玄圖》說：「一玄都覆三方，方同九州，枝載庶部，分正羣家」，即是說：一玄分為三

方，每一方又各分為三州，即是「方同九州」，每州又各分為三部，是為二十七部，每部又各分為三家，共得八十一家，此為「分正羣家」。《太玄告》也說：「玄生神象二，神象二生規，規生三摹，三摹生九據。玄一摹而得乎天，故謂之有（九）天；再摹而得乎地，故謂之有（九）地；三摹而得乎人，故謂之有（九）人。天三據而乃成，故謂之始中終；地三據而乃形，故謂之下中上；人三據而乃著，故謂之思福禍。上欲下欲，出入九虛，小索大索，周行九度。」<sup>④⑥</sup>

在陰、陽之上，又添加上了一個基本成素「和」，這也是揚雄頗為獨特的創見，「和」意謂著其非陰非陽，又即陰即陽的「參和狀態」，它雙遣陰陽二邊，又不離陰陽二邊，這種不即不離的辯證性融合，恐非來自於《周易》，而是挹取自於《老子》「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，周立升先生於此有深刻的見解，其云：

《太玄》是擬《易》之作，同時又吸收了老子的天道觀和辯證法，因此是會通《易》、《老》的傑作。但就這思路而言，《太玄》明顯地近于《老子》，而與《周易》有所不同。……它（《太玄》）以三分法代替了《周易》的二分法，強化了陰、陽的結合體即陽（一）、陰（二）、和（三），突顯了陰陽參和、陰陽消長的調節功能。此思想可溯源于老子。……只有「一生二，二生三」的三分架構，才能昭示「陰陽一體」以及陰陽在一體中的「參和狀態」。<sup>④⑦</sup>

此外，《太玄》取用《老子》「玄之又玄」的「玄」，作為

其貫通天人的最高原理，《太玄》的「玄」，有如《周易》的「易」，是天地萬物的本原、宇宙的本體，世間萬物的發生、變化都歸因於這個「玄」，如《太玄攡》說：「玄者，幽攡萬類而不見形者也，資陶虛無而生乎規，攡神明而定摹，通同古今以開類，攡措陰陽而發氣。一判一合，天地備矣；天日迴行，剛柔接矣；還復其所，終始定矣；一生一死，性命瑩矣。」<sup>④⑧</sup>

揚雄並將此最高原理，與儒家的「仁義、三綱、倫理道德」接合在一起，「或曰：玄何為？曰：為仁義。」<sup>④⑨</sup>「玄」妙用無方，幾凡「智、仁、勇」、「公、通、聖」等一切人倫德目，都不過是「玄」特定方向的一種定用，「玄」儼然立在一個更高的層次，籠罩著倫理道德，在儒、道體用思想的融通上，又向前跨越了一步。桓譚《新論》也說：

揚雄作玄書，以為玄者，天也，道也。言聖賢制法作事，皆引天道以為本統，而因附屬萬類、王政、人事、法度，故宓義氏謂之易，老子謂之道，孔子謂之元，而揚雄謂之玄。……揚子雲何人耶？答曰：才智開通，能入聖道，漢興以來，未有此人也。……子雲所造《法言》、《太玄經》也；《玄經》，數百年，其書必傳。<sup>⑤⑩</sup>

桓譚認為：揚雄的「玄」，與宓義氏的「易」、孔子的「元」、老子的「道」，其內容都是在表述「天道」，意涵都是相同的，也都是「萬類、王政、人事、法度」的最高原理。揚雄、桓譚尚未使用「體」這個概念，但其學說已把宓義氏的「易」、孔子的「元」、老子的「道」，乃至於揚雄借用自《老子》的「玄」等，這些本體性意義的概念，都視為是相同的，雖然它們是在不

同的學說系統中，用以表述的概念也各自有別，但它們莫不都是「聖賢製法作事」時，引之以為「本統」的「天道」。

桓譚此段話值得留意的有兩處：首先是他把揚雄的《太玄》，抬高到與《周易》、《老子》平齊的地位，亦即視之為「經」。其次，不管是《易經》、儒家的《易傳》，亦或是道家的《老子》、揚雄的《太玄》，其作為最高原理的「天道」，名稱雖異，意涵卻是相同的。就前者而言，桓譚稱揚雄所作的為「太玄經」，云：「《玄經》，數百年，其書必傳」。但桓譚卻萬萬沒料到，短短數十年間，這部《太玄經》，世人已不讀了，「自雄之沒，至今四十餘年，其《法言》大行，而《玄》終不顯，然篇籍具存。」<sup>⑤</sup>

《太玄》何以未受到當時與後代的重視？與其學說體系的理論缺陷是有關係的，金春峰先生從模仿、缺乏創新的勇氣、與其時代脫節等幾個方面，分析《太玄》「成了徒具文字的軀殼，受到社會和人們的冷落」<sup>⑥</sup>的原因。徐復觀先生則從道家的「體」，能否接合儒家的「用」提出質疑：

《太玄》是以老子的道德為體，以儒家的仁義為用所建立起來的。這樣的體用是否連結得上，乃另一問題，但這種道、儒兩家思想的結合，也表明西漢思想的一個傾向。<sup>⑦</sup>

揚雄雖然尚未明確提出「體」、「用」這一對範疇性的概念，然而老子的「道」如何等同「易」與「元」、如何接合人倫之用，揚雄並沒有提出進一步的說明，但其實其中已含括著一種曲解；此曲解肇因於只見到「易」、「道」、「元」、「玄」四者在「形式意義」方面的同，但忽略其「內容意義」的相異；內容意

義上的混淆，正是《太玄》理論建構上的一個缺失，它不僅混合了儒、道的體用，亦且以「卦氣說」為「《易》」，焦循即言：「《太元（玄）》所準者，卦氣也，非《易》也」<sup>⑤④</sup>，這種理論系統上的缺陷，終導致其書不顯的結局。然而，揚雄如此的接合，已為思想史上《易》、《老》會通的問題，產生了不小的影響。魏晉王弼「道體儒用」體系的建構，可謂都是其理論的進一步深化。

### （三）王弼的「體無用有」

「以老子的道德為體，以儒家的仁義為用」，王弼可謂是「後出轉精」者，而同時期也想作這種融通結合的尚有何晏等人，何晏在《論語集解》中，認為顏回因能「虛中」，故能「懷道深遠」<sup>⑤⑤</sup>；其與王弼並提出了「天地萬物以無為本」、「賢者恃（無）以成德」<sup>⑤⑥</sup>的主張；道家的「無」是天地萬物的本體，聖賢人物唯有憑藉著「無」，方能成就其德行人格。而王弼在十餘歲時，就從「體無」與「言無」二者比較孔、老的同異，《三國志·魏書·鍾會傳》裴注引何劭《王弼傳》記載：

弼幼而察慧，年十餘，好老氏，通辯能言。父業，為尚書郎。時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：「夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也，故恒言無所不足。」

⑤⑦

王弼的回答可謂言簡意賅，這是魏晉清談所嚮往的「談言微

中」，唯其中所涵蘊的義理尤可注意者約有數端：

一、孔子「體之而不言」，老子「言之而不能體」是王弼會通儒、道二家的中心線索，雖然二家學說所展現的風貌不同，但究極核心皆在於「道」，只是一個以「體現」的方式，直接實踐於德業之用中，另一個則以「言說」的方式，詳細申說「道」的內容意涵。故若能突破表象上的差異，而直扣其會歸的樞紐，則儒、道二家，其道「一」也。

二、「聖人體無，老子是有」，在境界層次之分判上，真正的聖者是孔子，老子則未入聖域，此種「人品崇儒聖，理趣宗老莊」之玄唱，亦正是魏晉玄學家「陽尊儒聖，陰崇老莊」的一貫作風，如此，既可不悖傳統，復能妙暢玄虛。

三、聖人將「無」體現於人倫日用之中，而「體無」的「無」，不可道，不可訓，是以孔子體之而不言，故臻上乘的聖境，老子止於「有」的境界而嚮往「無」，但因言之而不能體，故未入聖域。

四、「人品宗儒聖，義理則崇老莊」，道體儒用，會通儒道，此步會通，推進了道家沖虛玄德在境界義的體用，而由於道家對其本體「無」，在內容上並沒有特殊的規定，它只是一個顯沖虛渾化妙用的「體」，因之而說：孔子「體無」，也不為過，孔子不也有「無知」、「無言」，與「毋意，毋必，毋固，毋我」的工夫與理境之闡述，然而孔子之所以被後代尊稱為「聖」，其關鍵要旨是否在此沖虛渾化的「無為」一面？

五、以王弼為首的正始玄學，在中國學術發展史上可謂為一大轉變環節，他推棄漢儒，下起六朝流變，而其能有如此大的影響力，乃在於他在「儒道會通」的學風下，將道家沖虛玄體的



「無」，取代儒家實體性的「道」，進而開展出一個依止於沖虛玄德的主觀境界型態之「體用圓境」。「道體」的轉接，使兩漢天人感應目的論與讖緯象數之學失去其根源性的憑藉；而體用圓境的開展則為「儒道會通」紮下堅實的理論基礎，是故「道體儒用」的體用圓境，可以說是他理論體系的核心，也是後人讚譽與譏毀的焦點所在。

王弼也曾與何晏論辯「聖人有情、無情」，王弼的主張是「聖人體無而有情」<sup>⑤</sup>，凡此皆透顯出他以「體無用有」融通儒、道的主張。雖然，「體」、「用」這一對富於中國色彩的範疇是否肇創於王弼，可能尚有爭論，但是「本」、「末」則是大量被使用於王弼的學說思想中，而其意涵即是表述本體與現象（或作用）的「體」、「用」意涵，王弼以「本」、「末」為基本概念去建構其思想體系，再以無有、母子、一多、靜動、常變、意言去表述「本」和「末」的關係。「無」和「有」雖是源自於老子《道德經》，但在《道德經》中，「無」性之妙與「有」性之微，辯證地融合即是「玄」，同屬於「道」，故謂「道的雙重性」（double character）<sup>⑥</sup>。而在王弼的思想體系中，「本、末」即是「無、有」，亦猶「體、用」，表述著本體和現象。在此數對對顯性的概念，其關係都是一種不即不離的辯證關係，亦即：舉道而不離物，道即在物中；言無必不離有，無因於有；舉一而不捨多，一即是多；執本而不棄末，本即是末，形構成一個本體與現象不即不離的動態性、有機性之關係網路，此關係網路可藉其〈大衍義〉以說明之：

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用

也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。⑥①

萬物存在根據的本體是不用之「一」，是「非數」，雖不用，而凡用必「以之通」，雖非數，而諸數皆「以之成」，體虛而用實，虛非實，然無虛不足以運實；體無而用有，無非有，然非無不足以生有。而不論是「一」，亦或是「無」，都表述著其非隔絕的單體，而是成用的體，體即在用中，用即是由體所繁興的用，故是承體而起的用，非離體的用。體在用中，用因體顯。體非用，而體不離用；用非體；而用不離體，體用不即不離，這是王弼崇本舉末、體無用有、守母存子的圓唱。而其所言的「體」，《周易·繫辭傳》名之曰「太極」，至於其真實意涵則是道家的「無」。

以「反本」去詮解《周易·復卦》的「復」，再以道家的「無」來解說「反本」之「本」，這是王弼甚為有名的新解，其注《復·彖》「復其見天地之心乎」時說：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。……天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。

⑥①

以道家的「寂然至無」，作為天地萬物的「本」，將老子《道德經》與《周易》的學說，熔冶於一體，開決《周易》的儒學之「用」，使趨向於沖虛玄德的道家的「體」，由之而構作出一個嶄新的體用圓境的思想體系。另外，《蠱·彖》：「巽而止，

蠱」，王弼也注說：「既巽又止，不競爭也；有事而無競爭之患，故可以有為也」，這是《老子》「為而不爭」、「無為而無不為」的思想。在《周易注》中，這種思想上的融通處甚多，戴師璉璋在〈王弼的玄理〉一文中有很多深刻的闡發。

王弼非唯援《老》入《易》，他同時也援儒入《老》，他也將儒家的仁義之「用」注入到老子的思想中，與老子的「道體」，與作了一個巧妙的接榫。如《老子》三十八章，其注曰：

故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬事存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各任其貞事，用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。……載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。<sup>⑥2</sup>

只要「用不以形，御不以名」，則「仁義可顯，禮敬可彰」；「用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉」，崇本即可舉其末，守母即可存其子，依舊是「道體儒用」的基本架構。

王弼的援《老》入《易》，招致後代截然兩極化的評價，有讚之為：「天下之耳目煥然一新，聖道為之復覩」者；也有責之為「崇尚虛無，雜述異端曲說」<sup>⑥3</sup>、「惑世誣民，罪深桀紂」者；前者指的是其掃除象數，擯落五行災異之功；後者則是對其援《老》入《易》的責難；前述的這些讚譽與批評皆未免過於兩極化，《三國志·魏書·鍾會傳》裴注引孫盛的說法則是長短互

見，其云：

《易》之為書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以傳會之辨而欲籠統玄旨者乎？故其敘浮義則麗辭溢目，造陰陽則妙蹟無閒。……雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。<sup>⑥4</sup>

「麗辭溢目」、「妙蹟無閒」，顯示王弼敏銳的玄思與生花之妙筆，然其「雖有可觀者焉」，卻恐「泥夫大道」，因為他是以「注」為「作」，牽強結合之處易被視為是一種「傳會之辨」。

孫盛從思想內容上點出王弼《周易注》的得失，《四庫全書總目提要》則從學術源流上權衡其功過：

平心而論，闡明義理，使《易》不雜於術數者，弼與康伯深為有功；祖尚虛無，使《易》竟入於《老》、《莊》者，弼與康伯亦不能無過。瑕瑜不掩，是其定評。<sup>⑥5</sup>

「瑕瑜不掩」，愛而知其惡，惡而知其美，《四庫》提出的是一個褒貶互見，且較為中肯的「定評」。而「祖尚虛無，使《易》竟入於《老》、《莊》」，乃是王弼《易》注的問題所在，黃佩榮先生對此方面亦有的當的見解：

王弼《易》注，或以《老》注經，或以《老》義釋傳。凡以《老》學釋經者，必非經誼之質，固不待言；其以《老》學釋傳處，亦未能深中肯綮。足見王弼對《易》、《老》相通之認識並不正確。換言之，王弼非以《老》學探究《易傳》思想之本源，僅為發揮一己之議論而已。<sup>⑥6</sup>

王弼並非「以《老》學探究《易傳》思想之本源」，而是抒發「一己之議論而已」，意謂著其《易》、《老》的融通實存在著不小的問題，而其主要的曲解在於：他以為用道家境界義的「無」體，可以完全取代儒家實體義的「道」體，雖然「道體儒用」的體用架構可以抉發儒聖無執無為、應物而不累於物的一面；但是他卻忽略了：仁心實體作為德性實踐的必要性，它是不能被取消的；只有儒家實體義的「道」體，才能說明「乾道變化，各正性命」、「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，與剛健弘實、日新又新的聖王德業。

「聖人體無」，孔子確實也有此等理境：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」，即是無執無為的表現；「曲肱而枕之，樂亦在其中矣」，也是無待而自得的寫照；在陳絕糧，而言「君子固窮」，坦然自若；「鳥獸不可以同群，吾非斯人之徒而誰與」，隨波同塵，了無分別之心。但是如此說雖然沒有錯，然而儒聖之所以為「聖」，主要並不只是在其體現了「寂然至無」的「無」；而是在於朗現了金聲玉振、始終條理、既「仁且智」<sup>⑥</sup>的實體義之道德主體。因之，境界義的體用可以為儒學義理所涵括，王弼在此義上的抉發也甚有意義，有助於儒學底蘊的開發。但王弼只言境界義的體用，而不言存在義的體用，他可能以為只闡發境界義的體用就足矣；殊不知境界義的體用雖然也可以為儒學所涵攝，但存在義的體用才是儒學義理的根源與核心，牟宗三先生即說：

大抵儒聖立教及孔門義理必須合存在之體用與境界之體用兩者而觀之，始能盡其蘊而得其實。境界之體用是儒釋道

之所同，存在之體用是儒聖之所獨，以存在之體用貫境界之體用，則境界之體用亦隨之而不同，即不可以權假論，亦不可以以應迹論。⑥⑧

統合存在與境界二義的體用，始能盡儒學之蘊，得儒聖之實。但是如果不能兩者兼明，而只舉其一端，則存在義的體用與境界義的體用，哪一個較為相應？答案是前者而非後者，因為存在義的體用才能顯發儒家「仁心不容已」的道德擔當，是儒家學說精蘊之所在；如果僅有境界義的體用，則一切的道德行為，諸如「己立立人，己達達人」，將會失去它們積極的動力根源，而變成只是一種「應迹」與「權假」，這有如孟子所說，要養「浩然正氣」，必須「配義與道」，「無是餒也」。如果一個儒者行事缺乏義理擔當，僅僅流為應迹權假之行，則當其處在危急存亡之秋，他可能不會選擇「捨生取義」；亦且當其生在「臣弑其君，子弑其父」的亂世，他也不必然會栖栖惶惶，席不暇暖，想要挽狂瀾於既倒；而如此應世態度，顯然已不是一個儒者的風範。故而，境界義的體用理當只是一種消極義的櫟括，即儒聖也當涵括有此理境，從這一層面來看儒聖，也並不悖理。但是，如果沒有同時闡明儒家存在義體用這一面，只片面地單從「沖虛無為」而言「本體」，則無異等於把儒家原有的「體」給轉向了，如此會通孔、老，乃是以老攝孔，並不能顯儒聖道德創生義的奧蘊，這是王弼援《老》入《易》所引生的曲解，其雖有新義存焉，於義理上卻終顯片面與不足；而魏晉的儒、道會通，最終亦流於「陽尊儒聖，而陰崇老莊」的學術傾向。

#### （四）小結

嚴遵、揚雄、王弼等皆融攝儒、道，嚴遵援《易》以入《老》，王弼援《老》以入《易》，揚雄則融通《易》、《老》，而自創《太玄》，三人都試圖為舊有典籍，注入新穎的詮解，而其新解大體都是經由體用架構的重構來表現；而其重新組構，或是如嚴君平與王輔嗣一般，藉著注經來完成；或是像揚子雲一樣，只在形式上準擬《周易》，藉著《周易》的外在格式，來形構自己的學說體系。而前者的方式易於產生文本與新解之間的離合問題，後者則無此問題。

從嚴君平，經揚子雲，到王輔嗣，三人共同的特色都是想要經由體用架構的轉接，形構出一個「道體儒用」的學說體系，因此，三人共同面對的問題是：道家的「體」如何開出儒家的「用」？而此步開展，卻因著其詮解文本的不同，而有不同的曲解面向，此中且又涉及到「體」與「用」何者優位的問題，在體用的立體架構中，雖言體不離用，用不離體，體用不即不離，二者形構成一種詭譎依即的辯證性融合關係，然而「用」乃承「體」而起，其上下關係猶如「宗」與「教」一般，「教路」乃依「宗極」而起，此之謂「依宗起教」，雖然也可以雙迴向而言「以教定宗」，由之而形成「宗」與「教」的相互依即關係，然若分解地說之，「依宗起教」仍是首出的，也就是作為「宗極」的「宗」，在義理層級上仍是較高的。「體」與「用」亦然，從雙迴向言之，由體開用，即用見體，體用不即不離；但若分解性地言之，由體開用仍是首出的，亦即是超越性格的「本體」，在義理層級上，仍是高於經驗性格的「作用」的。

嚴君平因解說的是《老子》，但他保留了老子的「道」，作為其學說體系的「上半截」，再把儒家的道德仁義作為「下半截」轉接過來，此步轉接，雖顯突然，但細究其實，從《老子》而《莊子》，再到漢初的道家，已有一個逐步遞嬗衍進之跡可尋：《老子》三十八章言：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首。」至《莊子·人間世》時，則假借孔子之口而說：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」從老子對仁、義、禮的遮撥、批判，到莊子把「子之愛親」的「孝」，與「臣之事君」的「忠」，當成「命」與「義」，對人倫道德的態度，已有轉化的跡象。逮乎漢初，司馬談〈論六家要旨〉所言的「道家」，已是「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」者。嚴遵與揚雄，乃至於王弼的《老子注》，在這樣的學術氛圍中，自然易於對老子學說，再作義理上的伸展，將儒家之「用」轉接於道家之「體」。

王弼的《周易注》則不然，他並不是在「用」上作學說思想的伸展，而是把儒家實體性的「本體」，轉換成道家沖虛玄體的「無」，是在「體」上作移花接木的工作；就「曲解」的程度言之，其以「境界義之體」取代「存在義之體」，這種取代與轉向，比嚴遵與揚雄在學說理論上之伸展所引生的曲解還來得大，戴君仁先生因之而說：王弼「把道家思想滲入在儒家經書裏，分量雖不多，藥性卻很強烈。」<sup>⑩</sup>然而，他確實天才卓出、辭才逸辯，其之所以能「推棄漢儒，下啟六朝流變」，則正在於他在「儒道會通」的時代課題下，開展出一個依止於沖虛玄德之主觀



境界型態的體用圓境；道家之「體」的轉接，使兩漢天人感應目的論與讖緯、象數之學失去根源性的憑藉；而體用圓境的開展，也為魏晉玄學紮下堅實的理論基礎。因之，如果我們能夠跳開儒家的立場，單從體用不即不離的圓融關係來看王弼所構建的哲學體系，即可知何晏「若斯人者，可與言天人之際乎！」的讚嘆，徇非虛美。戴師璉璋以是而從原創性理論的角度給予肯定，認為他「為《周易》的研究開拓了新的視野，豐富了《易》學義理的內涵」，戴師璉璋云：

王弼易學在卦爻象、位方面是歸本於《易傳》；而在義理方面則企圖會通儒、道。他據傳解經，矯正了漢儒象數的流弊；他又援《老》入《易》，開拓了《周易》玄理的領域。……如果我們不把易學限制在儒學系統中，那麼王弼易學的玄思，把易學的義理玄學化，也可以說是為《周易》的研究開拓了新的視野，豐富了易學義理的內涵。<sup>⑦①</sup>

後世在「體用」上融通《易》、《老》者尚且不少，如程大昌的《易老通言》也說：「天地之產，是為人物，而人物皆蘊元氣也。大道之派，是為德、仁、義、禮，而德、仁、義、禮皆涵大道也，則凡云萬有者，又皆分載混成之一無也，於此致察而後始見有無之本末也。是故易之肇言大道也，亦慮夫世人不知本末之相須矣。」但已鮮少能如王弼以「體無用有」的系統性架構，作一整體有機的融攝。

#### 四、概念篇目的比附之曲解

王弼藉著體無用有、迹本圓融的體用學說，引《老》入

《易》，於儒、道之義理，雖未必全然的當，但如果視之為「僅為發揮一己之議論而已」，則不可否認地，他是作了一個很好的「創造性的詮釋」，此非唯顯現了魏晉名士擅長於辨名析理的理智清光，也昭顯了王弼辭才逸辯、善言「天人之際」的長才。唐以後，一些註解《老子》者，則試圖援《易》入《老》，亦想締構《老子》與《周易》的血緣關係，但是卻缺乏了像王弼那樣的體用架構為其撐架，故而大都流於表象上的牽強附會。除此之外，還有一些喜歡在篇章數字上經營《易》、《老》關係者，亦屬此類。本小節將先探討篇章數目之比附者，其次再討論概念語彙之牽合者。

### （一）篇章數目的比附

在篇章數目上營構《易》、《老》關係，大抵始於嚴遵的《指歸》，他除了在思想上融攝儒、道外，也在篇目分章上，試圖以《易傳》中的陰陽之數，來解說《道德經》的篇章，《老子指歸·君平說二經目》云：

莊子曰：昔者《老子》之作也，變化所由，道德為母，竒經列首，天地為象。上經配天，下經配地。陰道八，陽道九，以陰行陽。故七十有二首。以陽行陰，故分為上下。以五行八，故上經四十而更始。以四行八，故下經三十有二而終矣。陽道奇，陰道偶，故上經先而下經後。陽道大，陰道小，故上經眾而下經寡。陽道左陰道右，故上經覆來，下經反往。反覆相過，淪為一形。冥冥混沌，道為中主。重符列驗，以見端緒。下經為門，上經為戶。智者

見其經効，則通乎天地之數、陰陽之紀、夫婦之配、父子之親、君臣之儀，萬物數矣。⑦

嚴遵，本姓莊，班固作《漢書》，避明帝劉莊諱，改「莊」為「嚴」，故此處「莊子」，即是嚴遵。此段引文乃是《指歸》的序文，它在行文方式上顯然地已在模仿著《易傳》⑧。而由其內容可知，嚴遵所用的《老子》本子，是分為上、下兩篇，上篇四十章，下篇三十二章，全書共七十二章，上篇在前，下篇居後。嚴遵認為：《道德經》的篇目章次，並非是老子隨意之作，而是依據《周易》的「陰陽及天地之數」而來，首先是：何以要分「上、下經」？主要是為了以「天地為象，上經配天，下經配地」，《繫辭傳》不曰：「天尊地卑，乾坤定矣」。其次，為何要分成「七十二章」？為的是要配合「天地陰陽之數」，因為《繫辭傳》說：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。」又云：「乾，陽物也；坤，陰物也」。《說卦》也說：「乾為天，坤為地。」且《周易》筮法是以奇數為陽，以偶數為陰，故「七十二章」乃是「陰道八」與「陽道九」相乘而得，以陽為列，以陰為行，故曰：「以陽行陰」。九列八行，列是奇數，分而為二，上五下四，仍為一陽一陰，上經五列八行，得四十章；下經四列八行，得三十二章，有始有終。五是奇、是陽，四是偶、是陰，所以曰：「陽道奇，陰道偶」、「上經先而下經後」；陽大陰小，上經四十，下經三十二，「上經眾而下經寡」。陽道尚左，陰道尚右，一左一右，一來一往，一闢一闔，「上經為戶」，大門敞開，是為乾；「下經為門」，門已闔閉，是為坤，此正《繫辭傳》所說：「是故闢戶

謂之坤，闢戶謂之乾；一闢一闢謂之變，往來不窮謂之通；見乃謂之象，形乃謂之器；制而用之謂之法，利用出入、民咸用之謂之神。」嚴君平認為：這些都是老子意義深重的安排，唯有智者才能洞察到《道德經》的篇章之數，與「天地之數、陰陽之紀、夫婦之配、父子之親、君臣之儀」，乃至於普及一切萬物，都具有著密切的對應關係。二者間的符應關係，王德有先生也有非常清楚的闡說：

地屬於陰，在《周易》中「八」為少陰；天屬於陽，在《周易》中「九」為老陽。在宇宙中，天地相交而生萬物，所以在《老子》中天地相交而生章數；地八、天九，相交而而生七十二章。九是由五與四相加而成的。五是奇數，為天；四是偶數，為地。《老子》上篇配天，所以用五和八相交，得四十章；下篇配地，所以用四和八相交，得三十二章。上篇為天，為陽，為奇，下篇為地，為陰，為偶。奇在先而偶在後，……上篇為天，為陽，為尊，下篇為地，為陰，為卑。尊者為大，卑者為小，所以上篇章數多而下篇章數少。<sup>⑦</sup>

嚴君平把《老子》的篇章數目描繪得如此神奇，但是假如果真確是如此神奇，則其中隱含的兩個問題將很難有一合理的解說，第一個是《道德經》前後兩部分排列的問題，也就是〈說二經目〉「道德為母，效經列首，天地為象。上經配天，下經配地」中的「上經」與「下經」的問題，依現行有將《老子》分成前、後兩部分的版本言之，可以通行本與馬王堆帛書本兩種為代表，通行本第一章至三十七章稱為《道經》，第三十八至八十一

章稱為《德經》，《道經》在前，《德經》在後。馬王堆帛書本雖無分章，卻也分成兩部分，且分別自題篇名為《德》與《道》，而其次序則是《德經》在前，《道經》在後，與通行本恰恰相反。嚴君平所用的本子，雖有分章，其次序也是《德經》在前，《道經》在後，與帛書本同，如果此本果如嚴君平所言，是「上經配天，下經配地」，則通行本將會是天地顛倒，變成「地在上，天在下」，反之亦然，因為兩種排列方式恰成一個對反。

其次，假如老子《道德經》的篇章果真是依《周易》的「陰陽與天地之數」而分，則在寫定之時即當以如此之篇章流傳，此即有無所謂的「《老子》祖本」問題，但由現今出土的文獻來看，郭店楚簡本與馬王堆帛書本，在篇名有無與章序排列兩方面本就已甚為分歧<sup>⑦</sup>；而即使在嚴遵之後，其他的版本也未必如此分法，然而箇中一個很值得玩味的現象是：不同的分章方法，其背後都各自有一套玄妙的數字，作為其區分的根據。故而，顯然地，《老子》之分章，「乃後代注家之所為」<sup>⑧</sup>，並非其初始原貌；「因而，很有可能，在以任何形式寫定之前，某些章節（或是章節的部分內容）有細微差異的《老子》版本已在中國並行流傳。不同版本分別在不同地區、不同時間首次著錄成冊。」<sup>⑨</sup>故而，凡是試圖用神妙數字來說解篇章，大體都是想要抬高《老子》作為經典的分量與地位而有的附會性作法。

除了嚴君平所看到的《老子》七十二章本子外，前面提到的馬王堆帛書甲乙本都沒有分章，郭店楚簡本似有分章，但「它不像今本《老子》那樣分章，而是用小方塊、一橫杠、空格、彎鉤加以標明的。」<sup>⑩</sup>亦即它不是用數目字，而是用符號，故其章數

較難定論。除此之外，通行本的八十一章是流傳最為廣遠的，名之為「通行本」，即已顯見出其廣為流通之意，而其所以能流布廣遠，主要出於兩個原因：其一，王弼的《老子注》師心獨見，鋒穎精密，玄理卓絕，體用圓融；而其注解的本子即是八十一章本。其二，是唐玄宗的注解所產生的影響，李唐以老子「姓李名耳」，自稱為老子後代，追封之為「太上玄元皇帝」，並尊《老子》為《道德真經》，且設「崇玄館」，令生徒習道家經籍，每年以明經例保舉，又置「崇玄博士」，講授《老子》等書，唐玄宗亦且用心十餘年時間，兩度注解《老子》，並數度下詔，頒佈其《御注》及《御疏》，「詔天下家藏其書」，各地更紛紛刻石流傳。玄宗所注，即是「道」上「德」下篇次及八十一章的分章的本子，他一方面以其帝王之尊的權威，有意無意間已將《老子》八十一章的本子也定為一尊，使得前代與當代的注解本「逐漸淹沒」<sup>⑧</sup>。另一方面，他在注解時，「喜好擅改經文字句」<sup>⑨</sup>，以是之故，「不僅唐玄宗之後諸本《老子》遭到變形，而且連唐以前之嚴遵、王弼本也統一被施變形手術。」<sup>⑩</sup>所以，八十一章之所以能夠成為「通行本」，《唐玄宗御注道德真經》與《唐玄宗御注道德真經疏》，確實也有不小的影響。

而把《老子》分為八十一章，是始於何時？出自何人之手？依宋代謝守灝所編的《混元聖紀》，其中有引述自劉歆的《七略》，提到劉向在校書時，其所參校的定本已是如此分章，且說明其分章的原則即是「陰陽與天地之數」，謝書云：

按劉歆《七略》：劉向讐校中《老子》書二篇，《太史書》一篇，臣向書二篇，凡中外書五篇一百四十二章，除

複重三篇六十二章，定著二篇八十一章。上經第一，三十七章；下經第二，四十四章。此則校理之初，篇章之本者也。但不知刪除是何文句，所分章何處為限。中書與向書俱云二篇，則未校之前已有定本，參傳稱《老子》有八十一章，共云象太陽極之數。《道經》在上，以法天，天數奇，故有三十七章。《德經》在下，以法地，地數偶，故有四十四章。<sup>⑧1</sup>

《道經》所以「在上」，為的是「法天」；《德經》在下，是「法地」。因為「天數奇，地數偶」，所以《道經》三十七章，是奇數；《德經》四十四章，是偶數。而九是老陽之數，雙九之積是八十一，故《老子》有八十一章，以「象太陽極之數」，「這似乎說明，八十一章的劃分並非是根據思想內容和修辭節奏，而是出於陰陽的考慮：雙九之積的八十一是一個完滿的陽數。」<sup>⑧2</sup>

通行本《老子》八十一章的分章，究是出自劉向之手，抑或是果如其所言「未校之前已有定本，參傳稱《老子》有八十一章」，此因文獻所限，尚無從查考。但從時間點方面來看，即至晚在西漢末年之前，至少有兩種不同分章的《老子》版本，已在當時流傳著，一種是嚴遵所依的七十二章本，另一種則是劉向所參的八十一章本，而兩種分章的原則，都被說解成是依「陰陽與天地之數」，但兩者卻存在著幾個方面的扞格：其一，一個是「以陰行陽」，另一個則是雙九純陽，雖然不論是陰陽，或是雙陽，「七十二」與「八十一」，都代表著一個神秘而奇妙的數字，但究竟這個數當該是陰陽相合呢？還是雙九「陽極」呢？又

如何解說此種不一致性呢？其二，一個是《德經》在上，《道經》在下，另一個則恰恰相反，而不論是何者在上，上經都可配天，下經亦可配地，但究竟是「道」是「天」，還是「德」是「天」？其三，一個上篇三十七，下篇四十四，一奇一偶，故可以「天數奇，地數偶」說之，但若依清代姚振宗輯錄的《七略別錄佚文》，其中記載著：「《老子》：臣向定著二篇八十一篇，上經三十四章，下經四十七章。」<sup>⑧</sup>則將變成為「天數偶，地數奇」。此外，另一個上篇四十，下篇三十二，雖都是偶數，但因是八行九列，可以析解成五列與四列兩組，所以也可以「以陽行陰」說之，但究竟奇偶之數是需要整體性地言之，還是可以選擇性地解釋，一層沒有，再看下一層，可以一直往下延伸呢？其四，一個上篇四十，下篇三十二，故可說：「陽道大，陰道小，故上經眾而下經寡」；而另一個卻上篇三十七，下篇四十四，上經寡而下經眾，但卻總不能說：「陽道小，陰道大」，如此已違陰陽之數的原則，因此索性就避之而不提了。由上述四個方面的扞格，可顯見出：《老子》的分章與《周易》的「陰陽與天地之數」的結合，乃是一種人為的、隨意的，與選擇性的解釋方式，而它產生的時間點，與漢世的天人感應目的論，與講究符籙圖讖的讖緯之學，或當是相互呼應的。

在篇目分章上融通《易》、《老》，除了上面所述者外，尚有元代的鄧錡，他依據的《老子》，也是八十一章的通行本，他雖然沒有直言陰陽、天地之數，但似乎也把此種意涵櫟括於其中，只不過他類比的手法顯得更加的粗糙，其《道德經三解·自序》說：



《周易》上經起於三，下經終於四，其卦六十四；《道德》上經起於三，下經終於四，其章八十一。……《道德經》，其經與大《易》準，中間有不得容心者矣！先聖後聖，其揆一也。<sup>⑧</sup>

今本《周易》分上、下經，上經三十，下經三十四，故其云：「上經起於三，下經終於四」；而通行本《老子》也分《道經》與《德經》，《道經》三十七，《德經》四十四，也是「上經起於三，下經終於四」。鄧錡認為兩部經典有一個很神奇巧妙的一致性，即是它們上經的十位數，也是起「始」的數字，都是「三」，而下經的個位數，也是「終」了的數字，則都是「四」。這種奇妙的吻合，說明了《道德經》可「與大《易》準」，而無論是《周易》的作者，亦或是老子，聖人所見。

鄧錡的穿鑿，黃沛榮先生已明言其謬：「實則分《老子》為八十一章，乃後代注家之所為，……鄧氏所云，荒誕無稽；退一步言，縱古本《老子》確有分章，鄧氏所言，亦不過就二書之外在形式強為比附而已，無與於二書之內容思想也。」<sup>⑨</sup>

故而，以篇章的數目牽合《易》、《老》，乍看之下，似乎真有一些奇妙巧合存焉；然而，如果仔細加以考察，其實都是一種選擇性的擷取，「不過就二書之外在形式強為比附而已，無與於二書之內容思想也」。但古之人有時偏好在此方面發揮其聯想力，因此，除了陰陽、某些數字外，有時「四時」、「五行」等，也成為比附的媒介，陳榮捷先生在〈戰國道家〉一文中，討論到「《老子》其書」時，也提到了好幾個注解本在分章上的紛歧，而每一種分法皆有它背後的依據，而把《老子》的章數與

「四時」、「五行」相結合，也是其中一個分項，其云：

這本書之分上下兩篇，是《史記》本傳裏所說的。有人說王弼的《注》本來不分篇，但是他的註明明有「下篇」的字。也許到宋朝時他的《注》有分篇有不分篇的。至于分章，學者以為是在隋唐以後，因為《漢書·藝文志》錄河上公《注》不指出章數，陸德明（556-627）《老子音義》也不分章。有人說河上公分上篇三十七章以符天的奇數，分下篇為四十四章以符地之偶數。嚴遵（壯年 53-24B.C.）分上篇為四十章，下篇三十二章，共七十二章，以抵陰八陽九之和。葛洪（253-333）以天有四時，地有五行，于是把三十六章（天四與九之和）做上篇，四十五章（地五與九之和）做下篇，總共八十一章。唐明皇（713-755）的《註》以九章為一組，上篇四組共三十六章配四時，下篇五組共四十五章紀五行。吳澄（1249-1333）的《注》合兩三章為一章，共六十八章。每章專言一題。明太祖（1368-1398）《道德真經注》分六十七章。姚鼐《老子章義》仍然是八十一章，不過上篇有三十一，下篇有五十章。現代的馬敘倫、嚴靈峰等人都自編新的章句，學者很多移易句語，增減文字，恐怕如果老子復生，就無所措手足。<sup>⑧</sup>

由此可見《老子》一書在分章的紛歧，而每一種分法皆持之似有其故，言之也似成其理，但除了幾家純就思想內容加以區分者外，其餘凡是從外在形式上，以「陰陽天地之數」、「四時五行」之說作為分章原則者，大體都屬附會之辭，而有些為了自圓

其說，更進而「移易句語，增減文字」，陳榮捷先生的感嘆是：「恐怕如果老子復生，就無所措手足」了。

## （二）概念語彙的比附

數字上的比附，除了篇目章次者外，還有一種是概念上的數目，如《老子》有提到「一、二、三」，《周易》也有「貞夫一」、「兩儀」等，有些注解家喜歡在這些帶有數目字的概念上去作系聯，如馬其昶的《老子故》，只不過他不是在篇章上去發揮聯想，而是從概念上加以引伸，如《道德經》言：「道生一，一生二」，他認為：「一、二」即是《周易》的「太極、兩儀」；他從數字上的聯繫，漸次及於學術思想的連貫，諸如：「自知者明，自勝者強」，是《老子》的「乾道」；「知其雄，守其雌，為天下谿」，是老子的「坤道」等等，其〈自序〉云：

予治《周易》既卒業，因下及九流百氏，求其可以繼《易》者，於儒家得《中庸》，於道家得《老子》。……老子之言道德，皆原於《易》。其曰「道生一，一生二」，與《易》大極兩儀之說合；曰「得一」，即《易》所謂「天下之動貞夫一」；又稱三寶，曰慈，曰儉，曰不敢為天下先，要即乾坤易簡之旨；慈故易，儉故簡，「不敢為天下先」，則坤之「先迷失道，後順得常」也，常即老子之常道矣。……乾知始，坤成物。凡乾所始，皆坤成之，而坤則柔道也，此與老子之尚柔何以異？老子豈無陽德哉！孔子擬之於龍，龍，陽象也，不然彼既弱且雌矣，尚何成功之足云？是故老子曰：「自知者明，自勝者

強」，此老子之乾道也，而體斯立焉；曰：「知其雄，守其雌，為天下谿」，此老子之坤道也，而用斯行焉。扶陽以為主，而抑陰從之。《易》、《老》殆無殊旨。<sup>⑧</sup>

「老子之言道德，皆原於《易》」、「《易》、《老》殆無殊旨」，這些論點，非唯「論《易》而經傳不分」<sup>⑨</sup>，亦且混漫了學術源流。而將《老子》的「道生一，一生二」，視同「《易》有太極，是生兩儀」；《老子》的得「一」，即《易》之「天下之動貞夫一」的「一」；《老子》的「三寶」，也是「乾坤易簡之旨」，馬其昶試圖藉由這些連貫，增強《周易》與《老子》的緊密關係，但他殊不知這種外在表相上的聯繫，與前述篇章數目上的比附，皆屬同類。

除了馬其昶外，吳澄的《道德真經註》也嘗試著經由數字與概念的結合，以達到融通《易》、《老》的目的，他透過的中介物是一卦中「初、二、三、四、五、上」的爻位，吳澄認為：易卦的六爻，與《老子》三十三章<sup>⑩</sup>「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，……」兩者間存在著一種互相對應的關係，其云：

按老子上篇首章分說道德，下篇首章分說道德仁義禮智，吾之所謂道德仁義禮智，以其天地人物之所共由者曰道，以其人物之所得於天地者曰德，德其統名，分言則四，得天地生物之元，以為德而溫然慈愛者曰仁，得天地收物之利以為德而截然裁制者曰義，得天地長物之享以為德而粲然文明者曰禮，得天地藏物之貞以為德而渾然周知者曰智，老子則以道為無名，德為有名，自德而為仁義禮智，

每降愈下，故此章之等，以道為一，在德之上，故曰上德，以德為二，在仁之上，故曰上仁，以仁為三，在德之下，義之上，故曰下德上義，以義為四，在禮之上，故曰上禮，而總名之曰，失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，又繼之曰，失義而後禮，以禮為五也，又先言失禮而後言前識，以智為六也，疑諸易卦之六位，則道初德二，仁三義四，禮五智六，道實智華，實實虛華，初上為始終也，德根禮葉，根厚葉薄，二五為世應也，仁幹義枝，幹單枝坼，三四為比鄰也，道猶天也，包含徧覆，萬有之原，德猶地也，忠信為土，四端所資，仁猶春也，德土禪木，義猶秋也，仁木禪金，禮猶夏也，義金禪火，智猶冬也，禮火禪水，各傳所勝也。<sup>90</sup>

依照吳澄的敘述，以《乾卦》為例，畫一個簡圖如下，將能更清楚地看出其所提出的對應關係：

- 智上（前識）——冬——水
- 禮五——夏——火
- 義四——上禮——秋——金
- 仁三——下德上義——春——木
- 德二——上仁——地——土
- 道初——上德——天——萬有之原

經由上圖，可清楚地看出，吳澄把易卦的六爻，配上《老子》的「道、德、仁、義、禮、智」，進而再配上四時、五行，而為了相稱，他在「四時」中加上了「天地」，在「五行」之上再冠上

一個「萬有之原」，試圖形構成一個六六對應的有機體關係。然而，如此地構作組合，卻內含著不少的問題：

其一，依《易傳》的解釋，《乾》、《坤》兩卦，一個是「創生原則」，一個是「終成原則」，二卦並建，成為「易之門」、「易之蘊」，立體性地籠罩下層的六十二卦。而《老子》的「道」，是「不可道、不可名」，是「超言意境」的形上本體，其與「德、仁、義、禮、智」的關係，雖然也是一個立體性籠罩的架構關係，但一個是「乾坤並建」，另一個則是只有「道」，才是「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」二者並不對應，亦且一為「創生義本體」，一為「境界義本體」，內涵亦甚懸殊。

其二，《周易》六十四卦三百八十四爻，象徵著宇宙的生成與循環往復的過程，但《老子》的「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始。」並非宇宙的生成過程，而是有為造作、步步下墮的過程。由是之故，易爻由「初」至「上」，是一個逐步上升的發展，而《老子》的由「道」到「禮」、「智」，卻是一個向下沈淪，二者的方向恰然相反。

其三，易卦中的六爻，涵攝著「內外上下」、「中與不中」、「正位與不正位」，與「乘承比應」等複雜的有機關係，吳澄也想將「德、仁、義、禮」類比之，構建出「世應」與「比鄰」的關係，他說：「德根禮葉，根厚葉薄，二五為世應也，仁幹義枝，幹單枝坼，三四為比鄰也」，這種類比，斧鑿之跡，已甚為顯明；至若又將四時、五行等填加進來，則更加流於比附了。

除了前述在數目字概念上融通《易》、《老》者外，二書在一些概念用語上的相類似，也是被用來作為勾擬串連的媒介，然而這種作法最早可以追溯到東漢末年的虞翻，虞翻《周易注》中以《老子》來解釋《周易》的，據李鼎祚《周易集解》所引，共有四處：

- 1、《乾卦·大象》「君子以自強不息」句，虞翻曰：「『君子』謂三。乾健故「彊」。……《老子》曰：『自勝者彊』」。
- 2、《坤卦·大象傳》「君子以厚德載物」句，虞翻曰：「勢，力也。……《老子》曰：『勝人者有力』也。」
- 3、《屯卦》卦辭：「勿用有攸往，利建侯」句，虞翻曰：「……震為侯。初剛難拔，故利以建侯，《老子》曰：『善建者不拔』也。」
- 4、《繫辭傳下》：「有不善，未嘗不知」句，虞翻曰：「復以自知，《老子》曰：『自知者明』。」<sup>⑨</sup>

在虞翻的原著中，有多少個地方是引《老》釋《易》的，今日已不得而知，然而李氏的《周易集解》「共集《易》注二千七百餘節，虞氏的注約一千三百節，幾近二分之一」<sup>⑩</sup>，在李氏所引這麼多節中，只有四節涉及到《老子》，由此推估，虞氏原來所引並不甚多；而由所留存的這四節來看，乃是在「強」、「力」、「建」、「知」等概念上作一種附會性的連屬，如《乾象》的「君子以自強不息」，與《老子》的「自勝者強」，二者表述的意涵本不相同，虞氏卻引為解說，其他三個皆然。

自唐代開始，儒、道、釋三家思想漸趨融合，有一些注解家

為了順應潮流，在其解經之時，往往泯除三家之分際，在學說義理上相互引用、發明。而欲瞭解此種學風，有必要先知道所謂的「盛唐文化氣象」；唐代文化，輝煌燦爛，而其輝光大體是植基於大胸襟、大開放、大融合之上：為政者恢弘寬大的胸襟、民族的大融合、宗教與文化的多元與開放，交織成了所謂的「盛唐氣象」；民族上不嚴夷夏之防，文化上則雅俗共賞；如此開放的學術氛圍，加以戰國之後，士人大體都儒、道兼習，故自南北朝後，「三教互補」，已漸蔚然成風，到了唐世，更是大盛；唐李鼎祚《周易集解·序》即說：「原夫權輿三教，鈐鍵九流，實開國承家修身之正術也」<sup>④</sup>。且自德宗朝開始，又實施「三教講論例」<sup>⑤</sup>，即皇帝時而召集儒生、和尚、道士共同研道論學，令他們各自闡述自己的學說觀點，再求同存異；三教講論一方面促進了三教理論的相互借鑒與影響，一方面也逐漸淡化三教彼此間的矛盾與衝突。「三教互補」與「三教講論例」，皆或直接、或間接地促進了儒、釋、道三家思想的合流，「從三教互補到三教合流，是唐代思想文化發展的主要線索」<sup>⑥</sup>；而這個合流的學術走向，我們從陸希聲與杜光庭的解經，可以略知一二，如陸希聲的《道德真經傳·自序》說：

昔伏羲畫八卦，象萬物，窮性命之理，順道德之和；老氏亦先天地，本陰陽，推性命之極，原道德之奧，此與伏羲同其元也，文王觀大《易》九六之動，貴剛尚變，而要之以中；老氏亦察大《易》七八之正，致柔守靜，而統之以大，此與文王通其宗也。<sup>⑦</sup>

儒、道思想同中有異，也異中有同，其工夫入路雖然不同，但都



屬「生命的學問」；兩家因此都重視實踐，然一為道德的實踐，一為超脫的實踐；而儒家志在成聖成賢，老子也希冀「做救世的聖人」<sup>97</sup>，但一個是栖栖遑遑，席不暇暖；一個卻崇尚無為，「行不言之教」。因此，《繫辭傳》說：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」；《莊子·德充符》亦云：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。而平章學術，一方面要考鏡源流，同時也要釐清本末；既要知其會歸，也要辨析其異旨。陸希聲說：《老子》「與伏羲同其原」、「與文王通其宗」，這是同者見其所同，而忽略其異，其縱有所當，也只是得其一端，更何況未必有所當。所以黃沛榮先生評之曰：「陸氏所論，虛泛無根，且所謂太易『貴剛尚變』，老子『致柔守靜』，二者適得其反，何得謂之『通其宗』？」<sup>98</sup>

鄧錡也是一個擅長在學說概念上融通《易》、《老》的箇中能手，前小節曾徵引他在篇章數目字上的附會，而在學說概念上，他援《易》解《老》的風格，可謂一仍舊慣，不改本色，其《道德真經三解》云：

太極中空，致虛極也。虛極既致，靜篤乃守。分陰分陽，兩儀立焉，至於四象八卦，而生三百八十四爻。「萬物並作」，乾以君之也；「吾觀其復」，坤以藏之也。故曰「夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜」，萬物之所歸也。「靜曰復命」，冬至一陽生也。<sup>99</sup>

他把《繫辭傳》的「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，迄乎六十四卦三百八十四爻，將之與《老子》的十六章相互發明，所以《易》的「太極」是《老子》的「無」，

《乾卦》是「萬物並作」；而「吾觀其復」，是觀《坤卦》是「萬物之所歸」；至於「靜曰復命」，則是「冬至一陽生」的《復卦》。然細究其實，這些都是因著《周易》有《復卦》，而《老子》言「觀復」所產生的聯想。

晚唐杜光庭的《道德真經廣聖義》也可見出一些端倪，杜氏綜理了歷代註解《老子》者六十餘家，而歸納出如下的傾向：

所釋之理，諸家不同。或深了重玄，不滯空有；或溺推因果，偏執三生；或引合儒宗；或趣歸空寂。莫不並探驪寶，競掇珠璣。<sup>⑩</sup>

解釋《老子》的思想，而「或引合儒宗」、「或趣歸空寂」，各依所須，左摭右取，三家的合流，於斯可見。杜氏自己在廣衍唐玄宗《道德真經註》與《道德真經疏》時，也是將儒、道思想，加以合流，例如就孔、老學說差異較大的「禮」而言，孔子提倡「克己復禮」；老子則認為「禮」是逐步失落素樸、自然之道的產物，其云：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（三十八章），杜氏在解說此章時則云：

亂者，理也。……忠信既薄，上下離心，聖人設禮以教之，約法以檢之，明尊卑上下以勸之，著降殺等倫以節之。雖忠衰信薄，人不敢為亂者，由行禮以理之矣。<sup>⑪</sup>

老子認為「禮」愈彰顯，意謂著離「道」愈遠，這個思想，經由杜氏「廣」義的解說，已經被改造成為對於「禮」的重視與肯定，它搖身一變，已變成了儒家的學說，這種移接式的手法，在

其書中隨處可見。

杜氏等人的曲解在於：就一個人主觀的的生命智慧而言，「儒、道互補」，也許將更有助於其處世的圓融周洽；但就學說的系統性與客觀性而言，這種方式的「儒、道合流」，則將導致成「儒不儒、道不道、亦儒亦道、非儒非道」的混漫，這是一種學統的大混亂。

唐代之後，三教合流已蔚然成風，因之在概念語彙上穿鑿比附者，可說是更加「後出轉精」，而其尤甚者，則莫如元代的袁桷，他在援《易》入《老》時，大量在概念形式上牽強比附，其《清容居士集·呂成之老子講義序》，在這方面可謂作了一個極致性的發揮，例如《老子》有「玄之又玄，眾妙之門」，《周易·繫辭下》云：「乾坤，其《易》之門邪」，他就說「眾妙之門」即是「《易》之門」；《老子》有「常使民無知無欲」，《繫辭下》亦曰：「百姓日用而不知，故君子之道鮮矣」，其以為「無知」就是「不知」；依此類推，「多言數窮」即是「吉人之辭寡」、「水善利萬物」即是「坎之行有尚」、「生而不有，為而不恃」即是「無思無為」、「觀復」即是「復其見天地之心」、「輕則失臣，躁則失君」即是「君不密則失臣，臣不密則失身之義」、「將軍居左」即是「師左次無咎」、「自勝者強」即是「君子之自強不息」、「不疾而速」即是「不行而至」、「柔弱勝剛強」即是「坤至柔而動也剛」、「利器不可以示人」即是「君子藏器於身也」、「得一」即是「貞夫一」、「其出彌遠，其知彌少」即是「稱名也小，取類也大之義」、「介然有知」即是「知微知彰，知柔知剛，介於石之義」、「善建者不拔」即是「確乎其不可拔也」、「圖難於其易，為大於其細」即

是「簡易而天下之理得矣」、「吾言甚易知」即是「易知則有親也」、「天下莫柔弱於水」即是「坎之內爻堅強者也，故險之時用大矣哉」、「受國之垢」即是「國君含垢」、「常與善人」即是「積善之家有餘慶」、「小國寡民章」即是「通其變，使民不倦也」、「利而不害」即是「乾不言所利，保合大和，乃利於貞矣」……等，遇到有意旨不相合的，就說這是老子「矯世之言」，如：「若夫十八、十九、二十章，矯世之言也。……有不信焉，亦矯言也。」袁桷約略彙整了九十餘則，可說是集穿鑿附會之大成，如此比附也就無怪乎提出這樣的論點：「昔之善言《老子》者，謂其同者合於《易》，其不同於孔子者，皆矯世之弊，此論千萬年不能以易也。」<sup>⑩</sup>這種附會的乖迕不倫，從黃佩榮先生的評論即可曉然知悉：

袁氏之論，殊多錯迕：一曰強為牽合，《老子》「眾妙之門」，本謂有無之用，何得謂之「易之門」也！「功成弗居」，固為處事之道，然蠱卦何嘗言之？「自勝者強」，與「君子以自彊不息」，內涵迥異，徒用字之相類耳！若此之類，皆嫌牽合無據。二曰經傳不分，袁氏所論，細覈其旨，蓋謂《老》同於《易》，非謂《易》同於《老》也。故以「生生之謂易」釋「谷神不死」；以「以前民用」釋「後其身」、「外其身」，以「民咸用之謂之神」釋「有之以為利，無之以為用」，以「知進退存亡而不失其正」釋「寄於天下」、「託於天下」，以「復其見天地之心」釋「觀復」，若此者，皆以《彖傳》、《繫辭傳》、《文言傳》之語與《老子》比附，是經傳不分也。

蓋《老子》之著成，晚乎《易經》而早於《易》傳，故以《易》傳釋《老子》，直倒果為因。袁氏既混同經傳，且牽合文義，強為比附，豈不誤之甚乎！<sup>⑩③</sup>

「袁氏既混同經傳，且牽合文義，強為比附，豈不誤之甚乎！」黃教授的評論可謂深中肯綮。而袁桷這種作法或當說是一種「末流之弊」，他不知道如此混漫，其實是違背「三教互補」的本意與初衷的，「三教合流」，雖是植基於「多元」、「包容」的精神之上，但卻是在儒、釋、道三家的個別性與特殊性之上，再向上昇進一層，以更宏觀的態度來相互尊重，此層次的「多元」，意謂著不同學說、不同宗教皆可蓬勃發展；「包容」也意含著對不同主張的尊重；能互相尊重、包容，就不會流於相斥與相非。然而學術與文化的多元，並不是要取消各自的特色、泯除彼此的分際；如果是這樣，那就不是真正的多元與包容了。《莊子》的〈齊物論〉有「『齊物』論」與「齊『物論』」兩種解讀方式<sup>⑩④</sup>，就後一種解讀而言，好似莊子要泯除「物論」的差別分際；其文中也說：「天地一指也，萬物一馬也」、「恢詭憊怪，道通為一」。實際上，莊子所欲解消的，乃是主觀上的「成心」之執，因為成心的執取，會牽引出自是非他的情識之糾結<sup>⑩⑤</sup>，此即「故有儒、墨之是非，以是其所非而非其所是」；在客觀上，莊子還是強調「兩行」，也就是以「不齊」齊之。而杜光庭、袁桷等人的曲解，在於將主觀上的去執，誤解為客觀學說上的泯除分際；這樣的「合流」，非唯是一種牽強附會，將造成儒、道思想喪失其本真面貌；亦且也使恢弘的盛唐文化氣象，與夫多采多姿的學術氛圍，蒙上了一層假象的陰影。

## 五、「《易傳》是道家易學」主張者的曲解

在《易》、《老》的融通上產生曲解並非只是古人的專利，當代主張「《易傳》是道家易學」的學者，為了扭轉二千餘年來的傳統性觀點，在其論述中也挾雜了很多的曲解，而這些曲解，有些與前述「體用架構的轉接」者相仿，有些則與「概念語彙的比附」者雷同；而此種曲解，在傳統思想中，尚僅是單線而行，到了「《易傳》是道家易學」論者，則兩線合流，「《易傳》是道家易學」的主張，甚多成分即是植基在此種曲解之上而建立起來的；然而殊難遽以論定：「《易傳》是道家易學」主張是前述兩期《易》、《老》關係結合的承繼者，因為它們至少在下列幾方面，呈顯著很大的不同：

其一，對《易傳》儒、道何屬的觀點不同：無論是前期的融通，亦或是後期的合流，它們基本上都是認為《易傳》是儒家易學，而當代道家易學論者卻認為：「《易傳》是道家的易學」，基本主張完全不同。

其二，主要課題不同：前期的主要課題在融通《易》、《老》，後期是在合流三教；而當代道家易學論者的主要課題則是想要證明「《易傳》是道家易學」。

其三，論證的方法不同：東漢的嚴遵與揚雄、唐以後的陸希聲、鄧錡、袁桷等人，都是直接提出他們整合性的學說，論證大體上是闕如的。王弼的援《老》入《易》，是有一套「得意忘象，得象忘言」的玄學方法論為其理論建構的根據；然而，玄學方法，基本上是一種「詭辭為用」的方法，亦即是辯證的方法。而道家易學論者的論證，在性質上，基本上以歸納論證與分析為

主，在數量上，則是大量引證，雖然它的論證效力通常是有問題的，但其與玄學方法是有著很大的不同。

雖然當代道家易學論者，與傳統《易》、《老》關係的融通與合流，具有著上述三方面的差異，但是他們仍有一個很大的共同點：即他們都很努力地締結《周易》與道家思想的關係，以致於在有意無意間，產生了不小的曲解，此種曲解，有一小部分尚如前代「體用架構的轉接」者一樣，具有學說理論的創發性；然而，甚多的成分，則是如「概念語彙的比附」者一般，流於穿鑿與比附，此下將逐一分論。

### （一）體用架構的轉接之曲解

如前節所述，從嚴遵、揚雄，到王弼，因為都認為：道家的「體」也可以開展出儒家的「用」，所以前二人將「儒用」接合於「道體」，如揚雄云：「玄何為？曰：為仁義。」而王弼則在注解《周易》時，直接將道家的「寂然至無」，作為天地萬物的「本」，開決《周易》的儒學之「用」，使趨向於沖虛玄德的道家的「體」，由之而構作出一個道體儒用的思想體系。此項融通，其曲解在於：以為《老子》的「道」，可以等同《周易》的「道」，故而以《老子》的「玄」或「無」，取代「易道」。而經由這種本體層次的移接，來建構自己的學說與論點者，當代道家易學論者一樣有之，如其云：

先秦道家思想的代表作，我們可以舉出《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子》四篇等，這些同也是反映楚學和齊學面貌的作品。這些著作有一個共同的特

點，就是它們都以道為宗，重天地自然、陰陽變化之理，並推天道以明人事。……同道家之書一樣，《易傳》也以道為宗，宣稱「一陰一陽之謂道」，《易傳》也重視天道自然、陰陽變化，大談天道、地道、人道，要人道歸本於天道。從這方面來講，《易傳》與老莊等的思維理路是完全一致的。<sup>⑩⑥</sup>

重視天道自然、陰陽變化之理，把人道歸本於天道，故推天道即可明人道，道家易學論者特別突顯道家典籍與《易傳》都是「以道為宗」，他進而推導出：「從這方面來講，《易傳》與老莊等的思維理路是完全一致的」。如此講法，雖然並沒有錯，但天道思想本來都是戰國秦漢思想的共同特色，就其同者而言其同，這是道家易學論者在辛勤地梳理之後所直接指陳的，但此中卻隱含了一個問題：《易傳》的天道思想與《老》、《莊》、帛書《黃帝四經》等是有其相同的一面，但是否有相異的另一面呢？道家易學論者迴避了這一方面的問題，而且此一迴避，持續性地貫穿著他整體的研究之中，如其云：

《繫辭》中的「道」多指萬物規律性或宇宙本體，乃屬道家哲學範疇。如「一陰一陽之謂道」、「形而上者謂之道」、「天地之道」、「三極之道」等等。《繫辭》所說的「德」，亦多順著老子思想概念而來，即得「道」謂之「德」，以「德」為形上之「道」顯現於萬物的屬性與功能。可見《繫辭》所見「道」「德」概念，與老莊思想是同一系絡的。<sup>⑩⑦</sup>



從「規律性」與「本體」來界定「道」的意涵，然後直接指陳：此等意義的「道」，乃是「道家哲學範疇」。「德」字亦然，「德」是「形上之道顯現於萬物的屬性與功能」，此一意義的「德」也是道家的；故而，《繫辭》中的「道」與「德」，「與老莊思想是同一系絡的」。但當論及《彖傳》時，老子的「道」與「德」，忽而又轉化成「乾元」、「坤元」<sup>⑩</sup>的化身，此時「德」的意涵變成為「養育功能」，即使意義改變了，它仍然是「直接繼承」於《老子》，其云：

《老子》上、下篇後人稱為《道德經》，「道」具創造功能，「德」具養育功能，此種造化說為《彖傳》生成論所直接繼承。

《老子》的「德」有時是「形上之道顯現於萬物的屬性與功能」，有時卻又變成是是「養育功能」，這是道家易學論者在論述上的過人之處。總之，無論是《繫辭》的「道」與「德」，抑或是《彖傳》的「乾元」與「坤元」，都難以掙脫與《老子》間的直系血緣關係，特別是「道」字，如下的陳述乃是屢屢被提出的：

老子的道論為中國開創了第一個哲學體系。《易傳》論道在《繫辭傳》寫下了這兩個千古名句：一謂「一陰一陽之謂道」；一謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。這無疑是對《老子》道論的直接繼承和總結。<sup>⑪</sup>

王弼在體用架構的轉接上，他用的是在內容意義上直接解明的方式：他先指出《復卦》的「復」，是「反本」之意，然後指陳這

個「本」就是道家的「寂然至無」。另在《大衍義》中，他將天地之數五十，分為「一」與「四十九」兩個層次：後者是「用」，是「有」；而「不用而用以之通，非數而數以之成」的「一」，他也是直接解明：是《易》的「太極」，也是道家的「無」。其對「德」的解說亦然，他說：「德者，得也。……何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用，以無為用，則莫不載也。」<sup>⑩</sup>此處明確標明：「以無為用」，才是體道盡德之方。故而，王弼是直接將道家本體義的「無」援入《周易》，以達到其會通儒、道的目的。

道家易學論者走的卻是不同的路徑，他並不直接指謂《周易》的「本」是道家的「無」，他努力構建的乃是《老子》與《易傳》的嫡系傳承關係，他從概念、主幹思想、思維方式、辯證法等數個方面，撐起了一個巨大而綿密的的天羅地網，緊緊地把《易傳》與道家裹縛於其中，他試圖藉由多層面的論述，讓人接受他的論點，即《老子》思想直接承自《易經》，而《易傳》的思想又直承《老子》；前者他稱之為《老子》「引易入道」，後者則為《易傳》「引道入易」<sup>⑪</sup>；他憑藉著這一條「《易經》—《老子》—《易傳》」的學術發展系脈，提出了他自認為已經「不僅打破了學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說」之嶄新論點，即「《易傳》是道家的易學」；而為了達到此一目的，他運用了很多的論述技巧，「體用架構的轉接」也是其所使用的諸多技巧之一。他竭盡全力地想要讓人接受：形上之「道」乃是道家的專利，「陰陽」這一組概念亦然；而《易傳》既言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，又云：「一陰一陽之謂道」，足見《易傳》的「道」是道家的；既然連最關鍵且

最核心的本體之「道」都是道家的，那麼「《易傳》是道家的」，更是毫無疑問的了。

把《易傳》的「道」，簡單化地認定為是道家的「道」，道家易學論者可謂深諳「易簡」之旨，然而，「道」是否僅為道家所專有？袁保新先生對此問題有甚為清楚地釐析：

嚴格論之，「道」是中國哲學家的共同關懷，絕非「道家」、或老子哲學的專利。它的出現，較諸《尚書》、《詩經》中的「天」、「帝」、「性」、「命」等觀念，雖然是晚出，可是一旦取得哲學的意涵之後，它立刻成為諸子百家共同關切的課題。<sup>⑪②</sup>

無可否認，對「道」的超越性格與形上義理的深層抉發，老子居功厥偉，但「一旦取得哲學的意涵之後，它立刻成為諸子百家共同關切的課題」。諸家言「道」，既都受到老子的影響，此已意謂著「道」的一些性格與屬性是各家所共有，以「道」與「物」的異質異層之區分而言，《老子》首揭：「道可道，非常道；名可名，非常名。」以「言說」作為「常道」與「非常道」的中介。《易傳》承其影響，以「形」作為區隔的標準，乃言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」其他如「道」的諸種屬性亦然，主宰性、常存性、先在性、獨立性、遍在性等等，這些描述「道」的性質，雖也是由老子所首創，但諸家的「道」都可以受到老子的「影響」而有這些性質，因為這些性質都屬「道」的形式意義。

「道」的形式意義既為諸家之所同，顯然它不能資之以作為判別學術源流的標準，此方面的檢別，唯有藉賴於「道」的內容

意義，因為各家雖都以「道」或「天」、「天道」等表述其絕對理境，然而此絕對理境的真實內涵是有別的；如再進一步深究，則此理境上的差異，實關涉到達臻此絕對理境之工夫進路的不同；以儒、道為例，儒家的用心處在道德主體的自覺，而此主體在道德意涵上，與「天道」是「本質斷定之一」<sup>⑬</sup>，故孔子「踐仁」以「知天」、孟子「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」，都是由道德實踐而可上契天道，其天道意指的是一個生生不息、充實圓盈的形上實體，是道德實踐的超越根據。道家的用心處則在對治「有為」與「執著」，經由「致虛守靜」、「見素抱樸」，亦或「心齋」、「坐忘」的工夫實踐，也能朗現一無執無為的絕對理境，此種理境，老子稱之為「無」、「自然」，莊子則名之曰「逍遙無待」，都意指著一種虛靈玄妙的境界。故而，儒、道之「道」，依王師邦雄的簡單性區分：前者為「人文之道」，後者則是「自然之道」<sup>⑭</sup>。而由此可見，儒家的道德實踐、人文化成之「道」，和德行生命充實飽滿之「德」；與道家無為、自然之「道」，還有體現「無執、無為」的「不德之德」，雖都以「道」、「德」為稱，其內在意涵則是截然有別的。

然而，就內容意義言之，《易傳》中的「道」，究屬「人文化成之道」？抑是「自然無為之道」呢？很可惜地，道家易學論者並沒有在這方面作深入地剖析，他只是一味地在形式意義上打轉；或許他也深自瞭解：只要一討論到「道」的內容意義，則他大半的論點，恐將難以如此片面地成立，因為「易道」含義甚為豐富，其義含括有：天道、地道、乾道、坤道、日月之道、生生之道、天地之道、一陰一陽之道、剛柔變化之道、天地人三才之

道或三極之道、聖人之道、君子之道、小人之道、夫婦之道、家道、妻道、臣道、……等等，在如此廣博的「人文」意涵中，他大抵視若無睹，只是努力地藉由本體義之「道」的轉接，把「易道」轉為道家之「道」；亦且除了「道」之外，同時也把《易傳》中的一些重要概念，諸如：「德」、「神」、「神明」、「究幾」、「陰陽說」、「道器說」、「太極說」、……<sup>⑮</sup>等，經由他轉了一轉，也皆轉成了「都和老子思想是一脈相成的關係」，「《易傳》是道家易學」的論點，即是在這樣的論述基礎上建立了起來。

道家易學論者藉由「體用架構的轉接」，以形構其「《易傳》是道家易學」的論點，其實是非常全面性的，他所提出的「《易傳》道家主幹說」，主要用意還是想要證成：《易傳》中的天道觀與辯證法都是道家的，因此，《易傳》乃是道家的典籍，其云：

就《易傳》思想體系來看，它的天道觀、自然觀（或稱宇宙論），以及辯證的思想方法，為其理論架構的主幹，而以道家思想的影響為最大，其次是陰陽家與儒家。因而，學界一向認為《易傳》是儒家的典籍，這觀點是錯誤的。

又說：

從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想—這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家老子。<sup>⑯</sup>

這是道家易學論者所慣常運用的「撒網策略」與「專利標籤策略」，此中兩方面的曲解並不難看出：其一，天道觀、由天道推演人道的思維模式、辯證思想等，這些都只是一種籠統性的說法，僅具有形式意義，因為這幾個方面並非儒、道關鍵性的區別所在，亦即儒家也可以有天道觀、由天道推演人道的思維模式、循環論、事物矛盾對立發展變化的辯證思想，雖然它們有些是老子所首創，卻並不妨礙可以受到影響而仍然依舊是儒家；況且其中還有非老子所創者，如推天道以明人事與辯證思想，前者為古代思想與先秦諸子的共同模式，儒家的《易》、《詩》、《書》、《論》、《孟》，乃至於道、墨、法諸家等，都很容易找到此種範例。我們當該尋理的是：儒藉著「天道」所欲明的「人事」，與道家藉著「天道」所欲明的「人事」，二者差別在哪裡？其所取法的「天道」，內涵上又有何不同？至於辯證思想或辯證法，一些前輩學者已辨之甚明，如朱伯崑先生說：《周易》和《老》、《莊》哲學，乃是不同的兩套系統，且「在這四大流派中，以《周易》的系統最為豐富」<sup>①⑦</sup>。呂紹綱先生亦云：

《易大傳》與《老子》的辯證法並不接近，雖然用詞有時候很相似，可是體系卻是極不同的，至少不能說它們屬於同一系統。這是無可辯駁的事實。<sup>①⑧</sup>

因為道家易學論者僅從形式義一面立說，而罔顧其內容義一面的差異，所以他推出的結論，自然迥異於易學界的其他學者，然而箇中孰是孰非，其實並不難加以釐清的。

其二，把天道觀、由天道推演人道的思維模式、辯證思想視為《易傳》的主幹，這也是從形式意義來談《易傳》的主幹思

想。荀子說得好：「善言天者必有徵於人」<sup>⑪</sup>，在中國哲學史中，幾乎沒有只言天道而不言人事者；相反地，大都是在「天」與「人」的關係上，構築了一個有機的網絡體，此稱之為「天人關係」，或「天人合一」，故而僅單方面地言天道觀、自然哲學、循環論、宇宙論，都只是流於片面的、形式的；然而，道家易學論者卻偏愛如此片面地單舉：「『《繫辭》裡的哲學，是道家的自然哲學。』如此確當的見解，卻不易為拘泥於習見的學界所接受。」<sup>⑫</sup>「《繫辭》裡的哲學，是道家的自然哲學」，雖是錢穆先生的話，但他並不認為《易傳》是道家的易學，因為他深知自然哲學只是形式義，不能孤立起來看；而學界也並不「拘於習見」，而是大家深諳學問之道，知道不能只顧形式上的「同」，而忽略內容上的「異」。至如「天人合一」，也是屬於形式義的概念，我們應該探問的是：《易傳》的「天人合一」，是什麼關係的天人合一？它的「天」是何種意涵的天？「人」應該經過何種工夫的實踐，才能與「天」合一？是經由進德修業、朝乾夕惕的道德實踐？抑或致虛守靜、心齋坐忘的遺執工夫？這是不難加以判別的。我們不能一看到「天人之際」，就說：「《易經》和《老子》都是談論天人之際的論著，所以魏晉玄學家以《易》、《老》並稱，邵雍說：『老子知《易》之體』，兩者在思路上實為一脈相成的關係。」<sup>⑬</sup>如果能在內容意義作深層性地探索，一樣就不會陷入如下的迷思：

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」  
這段話常被後儒視作儒家境界哲學的代表，但究其實，則

與《莊子》有密切聯繫。……《文言》這段話表現出了一種很高的境界，它要求大人與天地日月合一，投入到自然變化的洪流之中，而這樣也就可以達到一種自由的境界，一種人不違天、天不違人的境界。而值得注意的是，在先秦正是《莊子》最先開創了一種境界哲學。莊子宣稱「天地與我並生，萬物與我為一」，《文言》企圖表達的便是莊子式的天人合一的境界。

其他尚有「三極之道」，或「三才之道」，道家易學論者也是一味地在「思考方式」上打轉，在形式義上轉一轉，自然又轉到道家身上去了：

在哲學史上，天、地、人整體性的思考方式始於老子。

《老子》二十五章就表達了天、地、人統一於自然之道的思想。《易傳》的“三極之道”或“三才之道”淵源於老子，但它更可能是直接稟承於稷下道家。

天地人整體性思維，由《老子》與道家各派發展至《易傳》，成為中國古代哲學頗具特色的一種思維方式。……

《繫辭》「三極說」之源於《老子》，及《說卦》「三才之道」之本於黃老。<sup>⑫</sup>

《說卦》的「三才之道」是：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」，此中所含括的實質內容都無所謂，只要是「天、地、人整體性的思考方式」，就是道家的思想，至於要說其「源於《老子》」，或是言其「本於黃老」，反正既已將「天地人一體觀」的思維方式圈定為「道家所



特有」，則無論是老莊，抑或是黃老，都是自家人一家親，就不必太過計較了吧。

「陰陽變化之道」也是道家易學論者轉接的焦點之一，不過此種轉接手法有點特別，《莊子·天下篇》中有道家批判各家的材料，在對儒家者中有述及六經的名目與思想內涵，其云：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」道家易學論者卻把「易以道陰陽」抽離出來，然後轉化成為：是道家用「陰陽變化之道」的觀點來「解《易》」了，其云：「《莊子·天下》說『易以道陰陽』，以『陰陽變化之道』解《易》，正是道家的觀點。」<sup>⑫</sup>果真如此，那「《詩》以道志」等，也是莊子在解《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》囉，那麼「六經」不就變成道家的經典了嗎！此種轉接的技術，也可稱得上是「神乎其技」了。

王弼藉由「體用架構的轉接」，達到其援《老》入《易》的目的；道家易學論者則藉由「體用架構的轉接」與「概念語彙的比附」等策略，以建構其「《易傳》是道家易學」的論點。兩都試圖以移花接木的方式，把「易道」轉化成道家之「道」；同樣也都取其形式意義之「同」，而迴避其內容意義之「異」。然而這個只是一個大略上的貌似，細究其實，兩者在體系的形構與學說的貢獻上，差異是極大的。王弼寓「作」於「注」，直接指明「易之本」就是「寂然至無」，他並建構出了一個「道體儒用」的玄學體系，此一體用圓境的學說體系，雖忽略了儒家本質義的「存在義」體用這一面，但它卻充分抉發了隱含於儒學義理中的「境界義」體用之另一面，以是論之，其於儒學之闡發，猶

有貢獻存焉，故後世雖有嚴責之者，但亦不乏肯定與讚譽有加者，且其在體用不即不離的關係網絡上之深刻抉發，對後世哲學影響至為深遠。而道家易學論者則從「道」的屬性——陰一陽、形上特性、彌綸天地……等，指稱這些形式特性皆為《老子》「道論」之所有，故而《易傳》的「一陰一陽之謂道」、「形而上者謂之道」、「天地之道」等，皆與《老子》有「一脈相承」的關係；道家易學論者努力構作的，並非是「道體儒用」的學說體系，而毋寧說是一個「道體道用」的系統，他為了顛覆二千餘年來的傳統論點，不僅企圖將《易》的道「體」，轉為道家所獨有，同時也把很多屬於「用」的範疇之概念，視為道家所專有，他採取的乃是全面包圍的策略。他用心於把《老子》得之於《易經》，與其加之於《易傳》的「影響」，作更為寬廣與緊密的解釋，以便讓《老子》中介於《周易》經傳之間，形構成一條「《易經》—《老子》—《易傳》」的學術發展系脈，如此，建構「《易傳》是道家易學」的歷史性使命似乎於焉即可完成。

但是，此種論點卻潛存著一個甚為嚴重的問題，即：《易傳》既受到《老子》的影響，特別是在「道論」方面，則其與《老子》在「道」的意義上，必然會有一些相疊合的地方，諸如：「道」是宇宙萬物的本源，「道」的超言絕象，「道」是在「物」或「用」中顯現，還有「道」的一些性質，如恆久性、獨立性、不變性、先在性、超越性等。道家易學論者所舉之例，諸如：「一陰一陽之謂道」、「形而上者謂之道」、「天地之道」等，都屬此類；然而這些都是屬於「道」的「形式意義」，就此一形式意義的層面言之，非唯《易》、《老》相同，諸子之言「道」者，大體亦皆相同，故可謂之為道的「共性」。但「道」

除了「共性」這一層面外，尚還有「殊性」的另一層面，此一層面係因各家的核心課題與主要關懷有別，思想的切入點也不同，由之而形成了各家之道「內容意義」的相異性。「共性」雖源自於《老子》的影響，但並不足以據之以判定《易傳》之「道」的歸屬性問題，因為它是諸家之所「同」；唯有「道」的「內容意義」才是「殊性」之所在，才能據之以判別《易傳》之「道」究屬儒家，抑是道家。今道家易學論者捨棄可資之以為判準的「內容意義」不取，而只是一再反覆地訴之於不足以作為判準的「形式意義」，其能得出迥異於其他眾多學者的論點，那是很自然而然的事了。

## （二）學說概念與數字的比附

概念與篇目的比附，是《易》、《老》融通的類型之一，道家易學論者並沒有在篇章數目上作比附，或許他瞭解：將一些數目字與陰陽、四時、五行等結合起來作解說，乃是一種很粗糙的附會方式，在這個學術研究也講究科學方法的時代，已難以作為一種公開式的宣稱，或是資之以為推證的方式之一。然而，《周易》與《老子》中有一些數目字，卻也成了他系聯兩者關係的媒介。

前節述及，以《周易》的思想與詞彙詮解《老子》，抑或以《老子》的概念解釋《周易》，這是兩漢即有的學風，前者可以嚴君平的《老子指歸》為例，如他在第一卷首篇「上德不德篇」，以「清者為天，濁者為地，陽者為男，陰者為女」，來說明人的稟受各有不同，故有「道人、德人、仁人、義人、禮人」<sup>①②</sup>之分，前句即本之於《繫辭傳》。後者則如虞翻以《老子》的

「自勝者彊」，解《乾·大象》的「自強不息」、以「勝人者有力」解《坤·大象》的「君子以厚德載物」、以「善建者不拔」，解《屯卦》的「勿用有攸往，利建侯」、以「自知者明」，解《繫辭》的：「有不善，未嘗不知」<sup>⑫</sup>等。嚴君平因「專精《大易》，耽於《老》、《莊》」，憑藉著其對《易》、《老》文本的精熟，故將《周易》思想融入於解《老》的敘述脈絡中，而不見其齟齬與扞格。然而虞翻的以《老》解《易》，大抵只因概念字彙的相近，並未考慮其意涵是否相同，故而斧鑿之跡實甚顯然。

在概念語彙上用心續營，以拉近《易》、《老》關係者，則始自唐世，這是「三教合流」的時代思潮致之使然，在一個不甚講究研究方法的舊傳統時代，這種賡緣比附的方式，較容易得到同情性的瞭解；然而殊難想像在二十與二十一世紀交替之際，一個疑古思潮之後已逾半世紀的年代，尚且有人以此種穿鑿附會的方式來建構其論點；且相較於前代，其附會之程度也是不遑多讓的，有些地方甚至穿鑿得令人嘆為觀止，諸如：老子研習《歸藏》，設計了《易》的爻題，並且援《易》入道，建立了「老子易學」。而莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近，且以陰陽交通說《泰卦》，以雌雄相感論《咸卦》，故有「莊子易學」。其後，黃老道家易學與老子道家易學前後相承，而道家後學更援道入《易》，撰作了《易傳》，……諸如此類的說法，道家易學論者藉由此種穿鑿比附性的說法，以建立其論點的地方又甚多，故本小節擬先分成「數字」、「學說」、「概念」等三個方面，後兩者因涉及的文本較多，故再分成數組加以探討：

## 1、數字的比附

- (1)、以“陰陽”理論為中介，老子道家是“援《易》入道”，而道家後學則是“援道入《易》”。比如莊子曾說“《易》以道陰陽”，而後來的《繫傳》卻說“一陰一陽之謂道”；老子曾說“道生一，一生二”，後來的《繫傳》卻說“《易》（‘道’）有（‘育’之訛字，生也）太極（‘一’），是生兩儀（‘二’）。……我們由此也可以想像出戰國以降，道家易學之宏偉規模。
- (2)、帛書《繫傳》的「知微知彰」就是《黃帝四經》的「觀前知反」。「微」指事物發生的朕兆，「彰」指過去積累的經驗。「知微」就是「知來」、「觀始」。「知彰」就是「藏往」、「反終」。而此二者的合題，就是「初爻」，就是老子的「一」。老子的「一」既是萬物發生之始，又是復歸之終。所以老子強調「觀始」、「觀復」、「慎終如始」；而「初爻」既是前卦之終，又是本卦之始，所以《繫傳》強調「案易序」、「玩爻始」、「觀始反終」。可見，初爻與老子的「一」有著異曲同工之妙。老子的「一」可以稱為「大」。帛書《繫傳》的初也就獲得了大要的界定。
- (3)、帛書《繫傳》傳到了「三極之道」。我們認為「三極」是來源於道家的「三大」（《老子》「天大地大

人亦大」）、「三稽」（《黃帝四經》「天稽地稽人稽」）、「三道」（天道地道人道），謂宇宙之中（即老子「域中有四大」的「域中」）的三個至大至極。道家稱這三大、三稽、三道時均是天、地、人的次序（僅《黃帝四經》中有一例是天、人、地的次序，此是例外），帛書《繫傳》的「天地設象，聖人成能」等也是這個次序。因此，「三極之道」，肯定也是天、地、人的次序。

- （4）、《列子》對《易》的爻題「初—上—通—初」循環規律的理解是最得老子《易》學之旨的，這突出地反映在《天瑞》中，云：「易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者，究也，乃復變而為一」。注家對此數句多不能得其正解，此實為爻題之詮釋，姑列一表明之：

《易》爻題：「初—二、三、四、五—上—通—初」

《列子·天瑞》：「一—七—九—復變—為一」。

這裏的「九變而為一」恰是帛書《易》「通九」、「通六」的最好闡釋。<sup>⑫</sup>

在第一則中，道家易學論者試圖建構出：以「陰陽」理論為中介，老子是「援《易》入道」，後起的道家則是「援道入《易》」，所以就學說統緒而言，《易傳》當然是道家的。他似乎認為：《老子》的「萬物負陰而抱陽」，乃是源自於《易經》卦爻辭，但《易經》中並無「陰陽」對舉之例，因之，此處說「老子道家是『援《易》入道』」，不知所援者何？而其所舉的

兩例大體試圖說明：道家後學把《老子》與《莊子》的「陰陽之道」引入了《繫辭傳》。

前面章節述及：馬其昶的《老子故》將《老子》「道生一，一生二」中的「一、二」，解作《周易》的「太極、兩儀」。陳教授不僅承其餘緒，更是青出於藍，他一方面認為：老子曾說：「道生一，一生二」，《繫傳》則言：「《易》有太極，是生兩儀」，其引文中用括弧自注云：「易有太極」，就是老子的「道生一」；「是生兩儀」，即是「一生二」，「二」者，「兩儀」也，「陰陽」也。在其他地方也一再申說《繫傳》的生化歷程本於《老子》<sup>⑫</sup>。一方面更進而提出：《繫傳》所說的「一陰一陽之謂道」，也是莊子的「《易》以道陰陽」。所以《易傳》確是道家後學「援道入《易》」的著作。

然而，此中實充斥著甚多的比附，其一，《老子》四十二章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」這是在《老子》的系統中，從「道」到「物」的生成過程；而《繫辭傳》云：「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」這是在《周易》的系統中，從「太極」到「八卦」的衍生過程。胡懷琛先生曾對不同的數目系統作了釐清，其云：

中國數目系統，或曰：一生二，二生三，三生萬物。語見《老子》。或曰：一而二，二生四，四生八，所謂太極、兩儀、四象、八卦是也。說見《易·繫辭》。一變七，七變九，其說出《周易·乾鑿度》。<sup>⑬</sup>

不同的數目系統，亦且含括著不同的解說對象，即或它們在數字與句型上有某些類似性，但畢竟是不同的兩個系統，所以不能強

為比附，否則把「《易》有太極，是生兩儀」，解讀為「道生一，一生二」，那麼接下來的「兩儀生四象，四象生八卦」，與「二生三，三生萬物」，二者的關係又該如何解說呢？其二，《易傳》的「兩儀」是指「陰陽」，此無疑義；然而《老子》的「二」，是否能以「陰陽」解之恐有疑義，王弼的《老子注》即不從「陰陽」說之，而是用「無」與「有」來解說<sup>⑩</sup>；《老子》四十章亦云：「天下萬物生於有，有生於無」，可為參照。故依王弼之說，「二」非「陰陽」，而「一」則是「無」，與「太極」無涉。其三，《莊子》的「《易》以道陰陽」，乃是〈天下篇〉的作者對諸家的批評，其中有述及儒家「六經」之名與主要思想意涵者，它必須連著其他五部經書一起理解，而不能單獨抽離出《周易》，然後說：這是「莊子以陰陽來解《易》」，此點在前小節已有述及。

在第一則的引文中，道家易學論者把《老子》的「一」比附成「太極」，在第二則裏，《老子》的「一」則又化身成為易卦的「初爻」，他說：初爻「就是老子的『一』」，其理由是：《老子》與帛書《繫傳》都重視「終始」。老子的「一」既是萬物發生之始，又是復歸之終；而易卦的「初爻」既是前卦之終，又是本卦之始，所以二者「有著異曲同工之妙」。然而，中國哲學在大方向上是以「生命」為中心，而每一家對生命省察的切入點與工夫進路雖有不同，然而未有不重視「終始」者，何家不強調「慎終如始」？孟子不也說：「集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。」（〈萬章下〉）如此，則孟子的學說是否也因為重視「終始」，而等同於老子的學說？實際



上，《周易》與《老子》，都含括著多重意義的終始，前者如「四營十八變」的筮卦過程是一個終始、在一卦之中，由初爻漸次而上，終於上爻，也是一個終始；最後六十四卦的排列，如通行本的始「乾」終「未濟」，也是一個終始，另如帛書本的始「鍵」終「益」，也是另一種終始。至於《老子》，其由「道」到「物」，是一個下迴向的終始，而人由「有為造作」，經「虛」、「靜」、「損」的工夫實踐，再復反於「無」，此為上迴向的終始；同一系統的兩個迴向，「終始」的意涵已然有別，則其與另一系統的差異，更是可想而知的了。

在第三則引文的前半部，道家易學論者把通行本和帛書本《繫傳》的「三極之道」，與《老子》的「四大」附會在一起，他先把《老子》的「四大」簡化成「三大」，再把《老子》的「王亦大」<sup>⑩</sup>改成「人亦大」；接著提出：「三極」是來源於《老子》的「三大」。此中謬誤已甚顯然：其一，把「四大」簡化成「三大」，被省略的恰是《老子》最高且最核心的概念「道」，故此步簡化當然不可通。其二，通行本的「域中有四大」，帛書甲、乙本皆作「國中有四大」，《說文》：「域，邦也。」故「域」、「國」乃異文同義，此昭顯出《老子》主要的關懷是「聖王的治國之道」，若把「王亦大」改成「人亦大」，則與「國中有四大」，乃至於《老子》主要關懷的「聖王治國之道」之本旨皆不合矣。

除了數目字「三」的比附外，「天、地、人」的次序，也是道家易學論者附會的一個憑藉，但其殊不知：在古籍中，凡言及「天、地、人」者，大抵都是依此次序，諸如：

天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。

天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。……社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故《詩》曰：「高岸為谷，深谷為陵」，三后之姓，於今為庶，王所知也。在《易卦》，雷乘乾曰大壯，天之道也。<sup>⑬</sup>

上不象天，而下不儀地，中不和民，而方不順時，不共神祇，而蔑棄五則。<sup>⑭</sup>

我們可以從古書中找到太多此類的例子，因之可說：「天、地、人」的列序，乃是古人敘述的一個通則，既是通則，則顯見非獨道家為然。然而「三極之道」與「三才之道」，主要在突顯人在天地之中能昂然挺立的價值，而在諸子之中，「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」<sup>⑮</sup>，故孔、孟皆重視道德實踐，《荀子》則首揭：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」因為人「能參」，所以才能與「天地」成其為「三」。如果捨此哲學意涵上的內在關聯性不取，而只一味地在外在形式上作比附，則正是所謂「南轅北轍」，去之所以更遠矣。

從第四則的論述中，可以對顯出：道家易學論者與其他學者在研究方法上的不同，植基於此種論述基礎上，也就無怪乎能夠推出「《易傳》是道家易學」的論點了！《列子·天瑞》有論及《易》處，學者們大體都會振葉尋根、觀瀾索源，探討《列子》之《易》說源自何處、其中有無衍文脫字？道家易學論者則不此之圖，甚而連前輩學者的研究成果，他也視若無睹，反正左引伸、右比附，非得建構出「老子易學」、「莊子易學」、「列子

易學」等道家易學不可。孫詒讓先生的考證可先參照，其云：

此章與《易緯·乾鑿度》文同。「九變者究也」《緯》作「九者，氣變之究也」，與下「一者，形變之始也」文正相對，此書當亦與彼同。今本變字誤移著者字上，又脫氣之二字耳。<sup>⑬4</sup>

孫說可歸納為兩點：其一，《列子》之文引自《易緯·乾鑿度》，王重民先生也說：「足證列子原文當同於《易緯》。」其二，「九變者究也」，當作「九者，氣變之究也」，王重民與王叔岷兩位前輩學者亦皆贊成孫說。《列子》之文既源自《易緯》，則即無「《列子》對《易》的爻題『初一上一通一初』循環規律的理解是最得老子《易》學之旨」的問題；而道家易學論者藉由「易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者，究也，乃復變而為一」的「五變」，將《列子》與《易》的爻題接合在一起，現在已然少了「一變」，其他的「四變」是否尚有問題呢？王力波先生的《列子譯注》可以提供進一步的解說，其云：

一變而為七，七變而為九：這裏實際上是「一變而『七、九』和『八、六』」。「七、九」為少陽、老陽，為陽數；「八、六」為少陰、老陰，為陰數，這裏單舉「七」「九」陽數，而不言「八」「六」陰數，表示陽為先而陰相隨，所以陰數省略。<sup>⑬5</sup>

王力波先生的解說可謂深中肯綮，這是筮占得卦的過程，只不過《易緯·乾鑿度》在敘述時，有省略，也有鋪張；前者如省略

八、六陰數，後者則如把「一變而『七、九』（或『八、六』）」，鋪展成「一變而為七，七變而為九」。如果能瞭解其易筮的意涵，就不會「不能得其正解」，甚且更加不會將之解說成：「此實為爻題之詮釋」。至若把易卦的六爻分成「初」、「二、三、四、五」、「上」三部分，以比物連類於「一一七一九一一」，其穿鑿比附之功力，真可謂已達臻上乘矣。

## 2、學說的穿鑿

(5)、孔子晚年好《易》，很可能是受了老子的影響。

(6)、孔子「問禮於老聃」的「禮」，也包括了《易》在內。

(7)、老子研習《歸藏》，……莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近。

(8)、老子其人既然擔任過史官，必通《易》筮。<sup>⑬</sup>

孔子晚年的好《易》，到底有沒有受到老子的影響，除非有新文獻出土，否則此類講法可能很難有論據力。而說老子研習《歸藏易》、莊子研習類似「馬王堆帛書本的《周易》」，皆是一種沒有文本根據的臆斷之辭。至於說：「孔子『問禮於老聃』的『禮』，也包括了《易》在內」，此種說法，實涉及到甚多的問題，一些前輩學者也就部分問題作過詳細的考證，如孔子問禮的老聃，是否即是道家的老聃，如果是，何以鄭康成在註解《禮記·曾子問》的「老聃」時，用的是「古壽考者之號」，「顯然視之為一不知姓名之人」，而不用「老子《道德經》的作者」；

再從學說思想言之，老子所欲對治的問題是「有為造作」，即是「禮」的形式化與異化的問題，故視「禮」為「忠信之薄而亂之首」，勞思光先生因之而說：「《史記》所述『問禮』之事，考之史實，舛謬顯然」<sup>⑬</sup>。

至於把《易》涵括於「禮」，王葆玟先生也是如此主張，他認為在先秦儒學中，「當時占筮學是從屬於禮學的，易學不過是《禮》學的一部份而已」，此等說法，實似是而非，其用意乃是為了想要導出：因為「易學從屬於《禮》學」，所以先秦的儒者並未「以《詩》、《書》等經書與《周易》並列」，而「先秦道家已以《易》、《老》並列」<sup>⑭</sup>，所以，在先秦時代，《周易》是道家的典籍，非儒家的。「先秦道家已以《易》、《老》並列」，他所提出的論據即是「顏闕先引述《易傳》，後引述《老子》」，這問題已於前面第二章加以辨明，無庸贅述。而《周禮》又稱「周官」，屬古代的職官紀錄，其中有「卜師」、「占人」；《儀禮》記載士大夫的禮儀，依其記載，不止祭禮須要「卜牲」、「卜日」，即如冠禮、喪禮、射禮、特牲饋食禮……等，也都須要「筮日」，並且講究非常繁瑣的「筮儀」，這是先民的原始信仰，就此方面說：「占筮」附屬於「禮」，確無不可。然而，當易占逐漸發展為一套易說，或完整的易學時，它們就未必再從屬於《禮》學，特別是《彖傳》、《象傳》、《繫辭傳》……等逐漸發展完成，它們就是一門獨立的安身立命之學，無庸再依附於《禮》學。

亦且《易》之所以能成為儒家經典之一，主要是由於有成德之「學」的《易傳》，而非占筮；孔子與荀子對《易》的重視，不在「易占」，而是其「德義」<sup>⑮</sup>；也因為孔子的「喜《易》」，

與荀子的重視，《易》才逐漸孕育發展而成為「學」；而因著《易傳》的完成，一種新穎的天人合一的成德之教亦於焉產生。所謂「《易》以道化」、「《易》以道陰陽」的「易道」，其與「《禮》以道行」、「《禮》以節人」的「禮」，也許在某些思想上有所疊合，但在主要關懷與學說本質上，乃是截然不同的兩個領域；故而說：「易學從屬於《禮》學，不過是禮學的一部份而已」，並不切當，這是把「易占」與「易學」混淆而起的誤解。至於說：「孔子『問禮於老聃』的『禮』，也包括了《易》在內」，則非唯「問禮之事，舛謬顯然」，亦且以「禮學」統包「易學」，則顯然對「學」的系統性所知有限了。

至於老子雖是史官，卻是「守藏室之史」，依據《周禮》的記載來看，當時史官分工甚細，「大卜」、「卜師」、「龜人」、「占人」，與「磬師」、「笙師」等歸為一類，似都屬專門技術性人員，因之，「老子其人既然擔任過史官，必通易筮」，這個「必然」，實「未必然」；此種情況，西漢猶然，史遷《報任少卿書》說：「文史、星歷，近乎卜祝之間」，「近乎」正顯示其「綱」同而「目」不同。當然，老子也不無可能曾通易筮，但都僅屬於臆測之詞，如果試圖以此臆測之詞，就推導出「老子有易學」<sup>⑭</sup>，乃至於「《易傳》是道家易學」，則其證據力是極為薄弱的。

- (9)、「易」之三義，實是《繫辭》繼承老子思想所做的發揮：例如老子說：「吾言甚易知，甚易行」，此正合《繫辭》「易簡」之義，是故韓嬰即以老子「無為」釋「易簡」；《易傳》重變，一方面繼承古經講

卦象的爻象變化，另方面則旨在說明宇宙萬物的變化，如《繫辭》「剛柔相推，變在其中矣」，又如《象傳》所言的「時變」（「觀乎天文，以察時變」）與《說卦》的「觀變於陰陽而立卦」，此皆與老子重視「道之動」與莊子屢言「萬化」的旨趣相通；《繫辭》謂「動靜有常」，「常」即「不易」，代表著在萬物的紛紜變化中恒常不易的永恆律則，亦即老子宇宙論或存有論中的「常道」。

- (10)、《易》的依存轉化的思想如「無平不陂，無往不復」、「先迷後得」、「先否後喜」、「無初有終」等與《老子》的「曲則全，枉則直」、禍福倚伏、愛費藏亡相互對待轉化學說也相一致。
- (11)、《易》對事物周而復始的運動規律表述為「潛龍勿用—見龍在田—或躍在淵—飛龍在天—亢能有悔—群龍無首—潛龍勿用」，這個運作規律，不但被老子的爻題給符號化為「初—上—通—初」，而且從道論的角度抽象為「反者道之動」，並用了《易》所習用的「反復其道，七日來復」的「復」。來範疇此規律，進而將對這一規律的觀照稱之為「觀復」。
- (12)、《易》的觀象占事與老子的推「天之道」以明「人之道」也是同一個傳統。
- (13)、《乾》九三爻辭曰：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」。此爻告誡人處於危險境地，日間要勤奮不懈，夜晚也要惕懼省思，如此才能免於咎害。

……這種警慎惕厲的人生態度，形成後來《繫辭》所謂的「憂患」意識。……《易經》這種積極樂觀的人生態度正與《老子》「周行而不殆」所隱含自強不息的精神相一致。<sup>⑭</sup>

「簡易」、「變易」、「不易」，此即所謂的「《易》一名而含三義」，這是古人解釋《周易》為何以「易」為名，他們闡述了此「易」字當該含括有上述三個方面的涵義，最早提出此說的是《易緯·乾鑿度》，依《周易正義》的記載，鄭玄根據此義而作《易贊》與《易論》，其云：

易一名而含三義：易簡一也，變易二也，不易三也。故《繫辭》云：「乾坤其易之蘊邪！」又云：「易之門戶邪！」又云：「夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣。易則易知，簡則易從。」此言其易簡之法則也。又云：「為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」此言順時變易，出入移動者也。又云：「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。」此言其張設布列，不易者也。<sup>⑮</sup>

《易傳》將六十四卦的卦序，排列成一個立體性的有機架構，《乾》、《坤》二卦被昇高一層，稱為「乾元」、「坤元」，「乾坤並建」，陰陽合德，生生不息，故《繫辭傳》又稱二卦為「易之門」、「易之蘊」。此種以「乾元」、「坤元」綜攝含蘊六十二卦，並成為天地萬物的「創生原則」與「終成原則」，此



即「三義」之一的「易簡之道」，它是一個「法則」，因為它已隱含著一個立體性的「體用關係」。而《老子》的：「吾言甚易知，甚易行」，這個「易」僅是一般性的概念「容易」之意，並沒有含蘊上下二層的「體用關係」，也不能作為一個「法則」，其與「易知」、「易從」的含意較為相近，而僅屬於「易簡之道」的作用之一而已，二者的義界廣狹差異如此之大，何能與「易簡之道」相提並論，故焉得而說：「《老子》說：『吾言甚易知，甚易行』，此正合《繫辭》『易簡』之義。」至於韓嬰「以老子『無為』釋『易簡』」，因為他作的正是「以《老》解《易》」的工作，他是在融通《易》、《老》，以其說為證，顯已失「《易》一名而含三義」的本旨。

「三義」中的「變易」，指的是順著卦爻的結構與情境，與時推移，故王弼《周易略例》云：「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。」<sup>143</sup>鄭玄也說：「順時『變易』」。即使老子也重視「道之動」，莊子亦屢言「萬化」，也含括有「變動」、「變化」之意，但兩者在內涵指涉上，差異是極大的，不能為了建構《周易》與道家的關係，只言其同，而忽略其異。至若「不易」，《易緯》與鄭玄說的是：「天尊地卑，貴賤位矣」<sup>144</sup>，是人倫之「常」的「不易」之理，道家易學論者說的則是「老子宇宙論或存有論中的『常道』」，這是《老子》的「不易」，與「三義」中「變易」的原意可謂風馬牛不相及。故其「易之三義」之說，全屬附會之辭。

朱伯崑與呂紹綱兩位前輩學者認為：《周易》與《老子》的辯證思想，是不同的兩套系統，但呂紹綱先生也並不否認：雖然它們是兩套系統，但「《老子》的辯證法與《易大傳》當然有相

同之處」，然而更重要的是，「要看看它們有沒有相異之點」<sup>④⑤</sup>。道家易學論者則為了建構從《老子》到《易傳》的嫡系發展關係，試圖推導出：「先秦辯證法體系只有一個，即從《老子》（包括莊子）至《易傳》」，所以不斷強調兩者之同，淡化兩者之異。然而，依朱伯崑先生的歸納，我國哲學中的辯證思維，「可以歸結為四大流派或系統」<sup>④⑥</sup>，而四個不同的流派既皆可以「辯證」為稱，則已意謂著它們有著一種「基本共同模式」，道家易學論者所提到的「每物都有對立面，而對立面之間相互依存，又相互轉化，且以循環往復，終而復始之方式進行」<sup>④⑦</sup>，乃是此一基本模式的部分內容。問題的關鍵點在於：辯證思想乃是體用架構關係的展示，非唯儒、釋、道三家有別，亦且即便同一家之中的不同宗派，其體用架構的辯證關係也截然有異，以佛教「天台」與「華嚴」二宗為例，前者屬「性具」系統，是從「客觀的存在」切入，而開展出「存有上的圓融關係」；後者則屬「性起」系統，是從「主體的真性」開出，展示出的是「理事無礙的現象圓融關係」<sup>④⑧</sup>。因之，不同的體用架構關係含括著不同的辯證思維，反之亦然。在佛教一家的辯證思想中，就已具有著系統性不同的差異，更何況是儒、釋、道這三個差別更大的家派呢！因此，《周易》的依存轉化的思想與《老子》相互對待轉化的學說，是有「相一致」之處，但我們更該留心它們之間的差別。

此外，言老子符號化了「初—上—通—初」的爻題，則與說老子「設計了《易》的爻題」一樣，都是一種匪夷所思式的穿鑿，其高度的聯想能力讓人有「不知今夕何夕」的錯覺。《周易》與《老子》皆有循環往復的思想，但《周易》的循環往復思

想是表現在卦爻的結構關係中，與《老子》在致虛守靜中，所觀照的萬物之「歸根復命」，其事象與意涵差異是極大的。一樣地，「反」在《老子》思想中，是「道」的必然性動力，而它在《周易》的思想中卻僅是一般現象的普通意涵，因之，把《周易》與《老子》中的「復」與「反」，比類聯通，很顯然地，都是一種望文生義性的比附。

再次，把《周易》的「觀象占事」與老子的推「天之道」以明「人之道」，視為「同一個傳統」，也是魚目混珠之舉。《周易》藉由筮占以得卦，再憑藉而每一卦的卦畫、卦名與卦爻辭之「象」與「義」，顯示占問之事的吉凶悔吝，並指點人出處進退與進德修業之道，筮卦與解卦都是煩瑣又複雜的過程，既包括有「四營十八變」的技術層面，又有安身立命的處世之道。而老子的推天道以明人道，乃是為了治療人世的有為造作，而開出的一帖「無為而治」的治國良方，亦即「人法地，地法天，天法道，道法自然」的「道化之治」，也就是：推天道的「無為」，以「對治」人世的「有為」，其與《周易》的「觀象占事」，相距何止於道里計！當然，說它們同屬於一個文化傳統，也未全錯，但學術研究畢竟與做人有別，做人處世，或當於常人善於計較分別處不執著分別，一如《老子》所言：「俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。我愚人之心也哉！」然學術研究卻須於「不疑處有疑」，寧捨「渾言無分」，而取「析言有別」。故而若以「傳統」言之，則《周易》含括有「易學傳統」與「哲學傳統」；《老子》則僅有「哲學傳統」，亦且二者在哲學傳統中的主要關懷，也是迥然有別的。而此類比附，幾乎隨處可見，如其言《莊子·天道》的「聖人取象」說：「這『聖人取象』的觀

念，與《繫辭傳》驚人的相同」<sup>⑭</sup>。其又何知：說它們相同，那才是真正「驚人」哩。

此段引文的最後一則，道家易學論者把《乾卦·九三爻辭》的「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」，還有《易傳》的「憂患意識」，將之與《老子》的「周行而不殆」所隱含的「自強不息精神」等同類比，亦屬不倫不類。《周易》中的進德修業思想和戒慎恐懼的道德意識，與《老子》的「為道日損」、「致虛守靜」，雖然都是屬於「實踐」的進路，但其工夫向度是殊途異轍的，前者重在德業的增加，故云：「崇德廣業」、「盛德大業至矣哉！」後者強調生命負累的減損，故言：「損之又損，以至於無為」、「吾喪我」。老子的「寵辱若驚，貴大患若身」（十三章）、莊子對人生茫昧的強烈感受，雖都可視為對人之存在的一種憂患，然而其與《易傳》中的「憂患意識」，顯現了截然不同的方向。也就是說：老、莊雖也有「憂患意識」，但其所憂的對象，正是《易傳》中的「人文化成之道」所引生的「有為造作」；君子的朝乾夕惕，在他們看起來，無異也是一種我執、一種負擔。其所嚮往，乃是「小國寡民，無為而治」的「道化之治」，並非「富有之謂大業，日新之謂盛德」的「德化之治」。亦且《老子》的「周行而不殆」，是在形容「道」的遍在性與常存性，他要我們藉著這些屬性去瞭解「不可道」之「道」，它與人的「積極樂觀的態度」、「自強不息的精神」，層次是不同的。

再補充第十一則的「觀復」，《老子》的「觀復」，與《復卦》，雖然在某些意涵上確有疊合之處，但以循環往復的辯證觀來說，《周易》每一卦中的六爻，乃至六十四卦的排列次序，所

謂「二二相耦，非覆即變」，莫不充滿著辯證性的思維，老子也許有可能通過對《復卦》的觀照，才「深化其『反者道之動』的辯證觀」！但兩個「復」，意涵是有別的；且《老子》的辯證觀，與《周易》的辯證觀，相異的成分多過相同的，實際上是兩套不同的辯證法體系；因而，如此說法，大體只是因著《易》有《復卦》，而《老子》也有「觀復」，由之所產生的附會式聯想而已；此種聯想，與陸希聲、鄧錡等可謂如出一轍，陸氏《道德真經傳》云：

致虛玄而妙極者，有德之用也。守靜專而篤實者，得道之體也。其用無方，故萬物並作其體，湛然以觀其復。雷在地中者，天地之復也。動在靜中者，聖人之復也，復其見天地之心乎！<sup>⑮</sup>

陸希聲把《老子》「致虛極，守靜篤」所「觀」之「復」，視為即是《周易·復卦》震下坤上之「復」，故云：「雷在地中者，天地之復也。動在靜中者，聖人之復也」，此一如其說：老子「與伏羲同其元、與文王通其宗、與夫子合其權」，意旨相同。

而道家易學論者在「觀復」思想上的附會，可謂前有所承，因為他也反複不斷地申說兩者的關聯性，如其云：「由老子的『觀復』到《彖傳》的『復』乃『天地之心』這一天道循環論，在帛書《黃帝四經》中也有相同的敘說。……黃老道家的這一天道環周論，也可看出老子與《彖傳》間思想發展的中間環節。」<sup>⑯</sup>

（14）、田齊崇尚占卜之風，或許正是《繫辭》讚美卜筮的原因。

- (15)、我們認為，《頤卦·象》所說：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民」，即是田齊養士政策之反映，而《革卦·象》所謂「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人」，則是士人為論證田氏代齊之合理性而造的輿論。此外，《繫辭》中所表現出的崇尚剛健的精神，從理論上講，是對老子重視柔弱之反動，從社會背景上來看，也未嘗不是田齊氏採取一系列革新措施的反映。而「盛德大業」，則正是處於積極向上、繁榮富強階段的齊國社會物質、精神風貌的一種寫照。
- (16)、更為有趣的是，原有密切聯繫的《易》、《老》兩書，正好都是陳氏家族奪取齊國政權的理論依據。……《老子》大約成書於陳乞之前，陳乞、陳成子所施行的「大斗出貸，以小斗收」的政策，恰有《老子》的名言充作依據。《老子》說：「是以聖人執左契而不以責於人，故有德司契，無德司徹。」這裡的「契」即「契約」，「左契」為負債人所立，由債權人收執；右契為債權人所立，交付債權人收執；「責」即債權人向負債人索債。「聖人執左契而不以責於人」，意謂聖人處於債權人地位而不索取所欠，或者說施捨而不求報，正如《老子》所云：「夫唯道，善貸且善成。」這裡所謂的「徹」是周代的稅法，與魯國的「稅畝」相比是一種陳舊的剝削形式。《老子》未以「稅」、「徹」對舉，而以「契」、「徹」對舉，顯然是以春秋晚

期齊國的經濟狀況為背景，是針對陳乞和陳成子的「善貸」而喻。據《左傳》和《史記·田完世家》所載，陳桓子收買人心的方式是「以家量貸，以公量收之」；陳乞的方式是：「其收賦稅於民以小斗收之，其粟予民以大斗」；陳成子的方式是：「以大斗出貸，以小斗收」。陳氏三世的出貸與收債方式都與《老子》的訓誡一致，是「執左契而不以責於人」，「善貸且善成」。另外，《老子》說：「上善若水，水善利萬物而不爭，居眾人之所惡，故幾於道矣。」而陳成子對齊簡公說：「德施於人之所欲，君其行之！刑罰人之所惡，臣請行之。」（見《史記·田完世家》）這不正是《老子》所主張的「居眾人之所惡」！《老子》說：「大邦者，下流也。……故大邦以下小邦，則取小邦。」陳成子殺齊簡公之後，「盡歸魯、衛侵地」（《田完世家》），不正是「大邦以下小邦」！《老子》說：「天道無親，常與善人。」陳氏伐齊違背了宗法世襲的原則，宣揚「天道無親」正好是十分有利的。《老子》稱禮為「忠信之薄而亂之首」，這也有助於陳氏家族勢力的擴張，因為「禮」正是齊國姜氏防止陳氏篡權的工具，例如晏嬰曾為防止陳氏勢力擴大而提出建議：「唯禮可以已之。」<sup>152</sup>

《易傳》與《老子》，其內容究竟是一種生命智慧？抑或是一種權術與謀略？這個區別，我們可以藉助康德對「善」的區

分，來加以釐清：

一個出於義務的行為之道德價值，不在於由此會達到的目標，而在於此行為據以被決定的格律；因此，不繫於此行為底對象之實現，而僅繫於意欲底原則（該行為根據這項原則發生，而不考慮欲求能力底一切對象）。<sup>⑬</sup>

李明輝先生詮解此段時說：「由以上定言令式底分別，我們也可區別兩種意義的『善』：道德之善與自然之善。前者即『善的意志』之善，是絕對的、無條件的善；其價值在於它自身，而非在於它之能實現或達成另一項目的。反之，後者是一種相對的、有條件的善；其價值僅在於它之能實現或助成所預設的目的。」<sup>⑭</sup>道德的善是無條件的，不帶有其他別的目的，其令式是「定言的」；一般的善則是有條件的，它真正的目的並不在善本身，而是在別的企圖之上，善的行為只是被用來作為一種「手段」而已；「如果這個行為僅作為另一事物底的手段而為善的，則其令式便是假言的」<sup>⑮</sup>；而「定言令式」與「假言令式」的區分，實關涉到「自律道德」與「他律道德」的不同；前者如：「我應當進入 sars 疫區，不為什麼，那本來就是我該盡的本分，我應當如此這般行動。」後者則是：「假如我志願進入和平醫院 sars 疫區，那將會對我帶來升官的機會，它也將可以給我帶來美好的名聲。」康德認為：「意志底自律為道德底最高原則；而意志底他律為一切虛假的道德原則之根源。」康德在《道德形上學之基礎》第一章〈善的意志及其結果〉又說：

善的意志之為善，並非由於其結果或成效，即非由於它宜



於達成任何一項預定的目的，而僅由於意欲；也就是說，它自身就是善的，而且就它本身來看，其評價必須無可比較地遠遠高於它為任何一項愛好（若我們願意的話，甚至為所有愛好底總和）所能實現的一切。縱使由於命運之特殊不利，或者由於後母般的自然之貧乏配備，這個意志完全欠缺實現其意圖的能力，且在盡了其最大的努力之後仍然一無所成，而只剩下善的意志（當然它決不只是一個願望，而是竭盡我們力所能及的一切手段）；此時它本身仍具有其全部價值。<sup>⑮</sup>

如果「《繫辭》讚美卜筮的原因」，乃是因為「田齊崇尚占卜之風」；如果《革卦·彖》所謂「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人」，乃是「士人為論證田氏代齊之合理性而造的輿論」，那麼《易傳》就不會是一部「本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」的偉大著作，它就能不會被列為儒家的經典，因為那不是一種「自律道德」，而是「一切虛假的道德原則之根源」的「意志底他律」。而如果《易》、《老》兩書，是專門在教導人「以大斗出貸，以小斗收」，逐步地「收買人心」，以「奪取齊國的政權」，那麼朱子對《老子》的批評將會是一種合理的批評：

老氏之學，更挾權詐。若言與之乃意在取之，張之乃意翕之，又大意在愚其民而自智，然則秦之愚黔首，其術蓋出於此。<sup>⑯</sup>

「老氏之學，更挾權詐」，果如道家易學論者所云，則《周易》之學，亦挾權詐，如是，則充盈於二書之中的，並非是「可久則賢人之德，可大則賢人之業」的生命智慧，而是一種虛假道德性的權詐，那被譽為「恆久之至道，不勘之鴻教」<sup>158</sup>的中國經典，將會是何其悲歎！

朱子因為不瞭解《老子》辯證的詭辭，致認為《老子》學說是一種「權謀法術之學」<sup>159</sup>。道家易學論者為了證明「《繫辭》是稷下道家之作」，於是把《易傳》與《老子》，都當成權謀法術之作，「正好都是陳氏家族奪取齊國政權的理論依據」，甚而連孟子與齊宣王討論「臣弑其君可乎」，也一樣無法逃過此種穿鑿附會式的解讀，《孟子》的原文是：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」<sup>160</sup>

道家易學論者說：「這裡不排除孟子是在討好齊宣王來為其祖先取代姜齊做論證的可能性。無論如何，這答案是恰合齊宣王的心意。」<sup>161</sup>孟子的回答是否「恰合齊宣王的心意」，可能見仁見智，筆者覺得齊宣王的發問，自始到終都懷帶著些許的疑惑與驚恐：商湯流放夏桀，武王討伐紂王，這種以下犯上的行為，如果是可以被容許的，那我的王位不是就沒有保障了嗎？孟子因而點醒他：一個國君如果戕賊仁義，那就成了一介匹夫，此時空有其位而無其實，人人得而誅之，「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」，話中期勉齊宣王作個賢明之君。如果孟子非此之圖，而是拐彎抹角地

為「討好齊宣王來為其祖先取代姜齊做論證」，那未免把孟子看低了、看得功利了。況且如此解讀，與孟子「義利之辨」的學說是嚴重違背的；儒家考慮事情，應然之理的「義」才是優先考量，「利害」絕不是首要的，孔子說：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（〈里仁篇〉）。孟子在「義」、「利」二者不可得兼時，也是捨「利」而取「義」<sup>⑩</sup>，「苟為後義而先利，不奪不餒」（梁惠王上）。義之與比、捨利取義、先義而後利，說明了儒家的倫理學是屬於「存心倫理學」，而非「功效倫理學」<sup>⑪</sup>。如果是為了系聯《易傳》與《老子》的血緣關係，而不惜以功利傾向來詮解《易傳》、《老子》，與《孟子》的學說，則不惟穿鑿過甚，亦且唐突古人。

因為篇幅所限，無法盡引，而由上面所引的十餘則，不難看出：道家易學論為了建構「《易傳》是道家易學」，而「郢書燕說」，強為比附，如果一個論點須要藉由這種論述方式才能形構而成，則其客觀妥效性當然是大有問題的。

### 3、概念方面的賡緣比附

元代的袁桷為了推導出：「《老子》同於《易》」，所以勾擬了甚多相同或相近的概念，以之而言二書意旨相同，其穿鑿比附已如前所述。當代道家易學論者為了論證「《易傳》是道家易學」，其在概念上的賡緣比附，也是作功甚多的，而此方面又可以細分成三組來討論：其一為意象的比附，其二為字詞相同者的比附，其三為字詞不同者的比附。

#### 甲、概念意象的比附

- (1)、老子的象思維及整體思維對《易傳》的影響也值得注意。老子屢以「象」喻「道」（如謂「其中有象」、「大象無形」），而其與《周易》的形象思維乃是一種「非概念式的『象思維』」。《周易》所謂「觀象取象」，這種「觀」並不限於感官的覺察，更重要的是整體直觀。
- (2)、《莊子》中多處論「龍」，頗似在隱括《易·乾卦》。如《在宥》「尸居而龍見」，「尸居」，初九「潛龍」；「龍見」，九二「見龍在田」。《山木》「一龍一蛇，與時俱化……一上一下，以和為量……此神農黃帝之法也」。「一蛇」，謂初九「潛龍」。「一龍」，謂九五「飛龍」。這裡的「時」、「和」即《易》的「時中」說。「下」、「上」與「初九」、「九五」即是所謂的「時」。或蛇或龍、或隱或顯，當因時而動，此正〈人間世〉所謂「天下有道」（「時」—九五），聖人成焉（龍、上、飛龍）；天下無道（「時」—初九），聖人生焉（蛇、下、潛龍）。而〈逍遙遊〉寓言中巨鯢潛伏海底，深蓄厚養；大鵬之展翅高飛，遠舉圖南，與《易·乾》爻辭龍之隱顯義涵相同。
- (3)、《小畜·大象》云：「風行天上，小畜。君子以懿文德。」「風行天上」很容易使我們聯想起《莊子·逍遙遊》鵬之乘風飛行。
- (4)、蟲雄鳴於上風，雌應於下風而風化；類自為雌雄，

故風化，性不可易，命不可變”（〈天運〉）。莊子這裏是以”感而後應”（〈刻意〉）、”二類相召”（〈山水〉）的陰陽雌雄感應說法詮解《咸卦》。”雄鳴於上風”指《咸卦·九五》陽爻，”雌應於下風”指《咸卦·六二》陰爻，並把這種相感說總結為”性不可易，命不可變”。《咸卦·彖傳》也說”咸，感也，二氣相感以相與……，觀其所感，而天地萬物之情可見矣”似即本於莊子。

- （5）、《坤·大象》的「法地」，也容易使我們聯想到尼采所肯定的「大地的意義」（尼采代表作《查拉圖斯特拉如是說》宣稱「超人就是大地的意義」）。而《大象》「厚德載物」的思想，也容易使我們想到尼采所贊揚的「駱駝精神」（見《查》書第一部份《精神三變》）。而尼采所標示的「駱駝精神」之忍辱負重，與莊子所構繪的「巨鯤精神」之深蓄厚養，亦可相互發明。<sup>①64</sup>

把《老子》的「象」稱為「象思維」，並試圖從「象思維」與「整體思維」來類比《老子》與《周易》的「象」，此種作法充分顯露出：道家易學論者善於誇張膨脹、夤緣比附的論述手法。就整部《周易》來說，稱其為「象徵哲學」，亦不為過，此可從三方面言之：其一，八卦各有其象，相重後成六十四卦，又有六十四卦之象；而三百八十四爻也各有其爻象，故而整個卦爻組織乃是一個完整的「象」之系統。其二，《十翼》中有《大象傳》與《小象傳》，前者藉由上、下卦象，以解說一卦之義，此

《周易正義》云：「總象一卦，故謂之《大象》」<sup>①65</sup>；後者則旨在說明每卦六爻的意義，因此，整部《象傳》的作用，主要也是在系統性地解說「象」的意義。其三，《易經》卦爻辭，古亦稱之為「象」，《左傳》昭公二年載：韓宣子適魯，「觀書於大史氏，見《易象》與魯《春秋》，曰：『周禮盡在魯矣』。」此《易象》即指《易經》而言，亦即卦畫與卦爻辭，以是之故，《繫辭傳》云：「《易》者，象也」；南宋項安世也說：「凡卦辭皆曰象，凡卦畫皆曰象。」<sup>①66</sup>因之，卦辭、爻辭亦稱「象辭」<sup>①67</sup>；戴君仁先生亦云：「馬湛翁先生在所著《觀象卮言·序說》中云：『卦固象也，言亦象也』，整個的《易》可以說是象徵性的，故可觸類而長，因象明理。」<sup>①68</sup>綜上所述，《周易》的「象徵哲學」，已由具體的物象，提昇到象徵的層次，而且是一個系統性思維的「象徵哲學」。

反觀《老子》的「象」，大體上仍屬「物象」的意義，他只是借用「象」來說明「道」是「超言絕象」的，「象」是被遮撥的對象，亦即遮撥「言」與「象」，以顯「道」的絕對意義，如十四章曰：「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」王弼注云：「欲言無邪，而物由之以成；欲言有邪，而不見其形，故曰無狀之狀，無物之象也。」《老子》二十一章又曰：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」樓宇烈先生的校釋說：「此處所講『有物』、『有象』均為『恍惚』之物象」。故而《老子》的「象」，尚未發展出「象徵」的意義，更遑論一套「象」的系統！其又何能與《周易》相提並論！亦且《易經》的卦畫與卦爻辭既已是一套「象」的系統，《易傳》又何必捨自家之寶物不取，而須繞遠路，而受到尚未發展出「象

徵」意義的《老子》之影響，此未免牽強過度已甚矣！

第二則引文的問題是：《莊子·逍遙遊》藉著「鯤」與「鵬」的意象，來表述由小而大，由大而化，終至逍遙無待的生命理境；《周易》因著《乾卦》六爻皆為陽爻，故而藉著「龍」的意象，來說明在不同的情境中，出處進退的吉凶悔吝之道，它們之間容或有某些意涵上的偶合，然而其主要的思想內涵差異是非常顯明的，焉得謂之為「意涵相同」。「尸居而龍見」，向、郭注之曰：「出處默語，常無其心而付之自然」<sup>169</sup>，其所欲表達的乃是「無為而治」<sup>170</sup>，兩者相去亦遠矣。

「一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！」，這是學生向莊子發問說：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死；先生將何處？」莊子笑著回答說：「周將處乎材與不材之間」，隨後藉著「一龍一蛇」的意象，「言其屈伸無定，隨時變化，而不一也」<sup>171</sup>，亦即：可以為龍，也可以為蛇；而或為龍騰，或為蛇蟄，「一上一下」，並不依止於主觀上的「專為」，而是隨時浮沈，「與時俱化」，「以順自然為則」<sup>172</sup>。此中「龍」與「上下」的意象，雖與《乾卦》有一些相像，但《乾卦》自始至終皆以龍為象，並不稱「潛龍」為「蛇」；且〈山木篇〉的「龍」，大約僅能類比於《乾卦》九五爻的「飛龍在天」。然而最大的差別在於：二者藉著「龍」或「龍蛇」的意象，所欲象徵的主要思想是完全不同的，《莊子》想要書寫的是：不材之材，「物物而不物於物」的人生理境，《周易》則異於是；衡諸二者的同異，甚而可以說：其同只是「小同」，其異則是「大異」；如果忽略了此中的「大異」，大

肆誇大其「小同」，因而說：《莊子》「頗似在隱括《易·乾卦》」，那就附會過度了。

在第四則《莊子·天運》的引文中，老子藉著水鳥白鴟「晦子不運而風化」，與昆蟲「雄鳴於上風，雌應於下風而風化」，以告訴孔子「性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅」，即使其中「雄、雌」與「上風、下風」，與《咸卦》的「九五陽爻」、「六二陰爻」恰恰相應，那也是一種不很困難的巧合而已，有兩個理由可以說明：《莊子》絕非是在解《咸卦》。其一，「雄鳴於上風，雌應於下風」，以道家易學論者所言的「九五」與「六二」相感應的卦爻象言之，則有很多個卦都符合此種現象，諸如否䷋、同人䷌、……等，又何止於《咸卦》而已！其二，若以上、下卦象言之，則《咸卦》的取象恰與「雄鳴於上風，雌應於下風」相反，因為《咸卦》的卦畫是：䷞，下卦☶艮卦，是長男，上卦☱兌卦，是長女，故而《彖傳》說：「止而說，男下女」，也就是說：它的取象與「雄上雌下」，恰恰相反。除此之外，〈山水〉篇中，「螳螂捕蟬，黃鸝在後」的寓言，其「二類相召」，指的是不相同的兩個物類；而〈刻意〉篇的「感而後應」，是與「迫而後動，不得已而後起」排比為文，其意涵並非「交感相應」之意。凡此種種，都顯示出道家易學論者之善於比物連類，交互穿鑿。

至於《周易》的意象，既包括有「事物象徵」的意義，同時又有「德行象徵」的意涵，如《小畜·象傳》的「風行天上，小畜。君子以懿文德」，《小畜》卦的下卦為乾卦，其象徵為天；上卦為巽卦，其象徵為風、為命（教令），故九家《易》說：「風者，天之命令也，今行天上，則是令未下行。畜而未下，小



畜之義也。」<sup>①⑦</sup>王弼也說：「未能行其施者，故可以懿文德而已」<sup>①⑧</sup>，綜括二者之義，「風行天上」，意謂的是：一個國君因為德施未普，政令尚未能有效地施行於全國，故而尚須多蓄其懿美的文德。瞭解此義，就可以知悉：「『風行天上』很容易使我們聯想起《莊子·逍遙遊》鵬之乘風飛行」，其相去將不可以道里計。當然，如果純然只是作為一種自由式的聯想，那麼見到「風行天上」，就可聯想到大鵬的怒飛；看到《坤》的「厚德載物」，也可以想到尼采「大地的意義」與「駱駝精神」，這種文學上的遐思，每個人都可以騁其神思，但若欲以之來論證「《易傳》是道家易學」，則恐南轅北轍，適得其反矣。

#### 乙、概念詞語相同者的比附

(6)、《易·歸妹》九四「歸妹愆期，遲歸有待」。……

莊子亦談「有待」，如〈齊物論〉「景曰：吾有待而然邪？吾所待又有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？」此論影陰之移有待於日陽之動，似是在隱括歸妹卦九四爻辭。在〈田子方〉中，又推衍為萬物皆有待之說，云「萬物亦然，有待也而生，有待也而死」。〈齊物論〉「有待」，而〈逍遙遊〉則論超越「有待」之「無待」，這正是莊子研《易》而最終完成了遊於陰陽生死之外的人生領悟和境界標的。

(7)、《老子》四十二章（筆者按：當為四十一章）有言：「建（健）德若脩。」是則《大象》所讚賞的「天行」之「健」，即源於老子之「建（健）德」。

- (8)、《象傳》作者以乾為天，以坤為地，認為天在上，地在下，至於他以坤「順承天」的觀點，也見於黃老的作品。如馬王堆出土的《黃帝四經》中《稱》篇已明示「天陽地陰」的觀念，《十大經·果童》：「觀天於上，視地於下；以天為父，以地為母」，也隱含了天高地卑之義，可見《象傳》釋乾坤的思想與帛書《四經》思想是一致的。
- (9)、〈在宥〉「以觀無妄」。莊子對《易·無妄》卦的觀照，深化其自然無為之說。此猶老子通過對《易·復卦》等的觀照（「觀復」）深化其「反者道之動」的辯證觀是一樣的。……莊子要「以觀無妄」，《易·序卦》便說：「復則無妄」，思路是相承的。
- (10)、《繫辭》的開頭，由天之運轉說到其性質之剛，地之靜止說到其性質之柔，因而說「動靜有常，剛柔斷矣」，這概念正出現在《黃帝四經》中，《經法·道法》云：「天地之恆常，四時……柔剛。」
- (11)、尚中思想《象》、《象》表現得尤為突出，《象》在三十五個卦中、《象》在三十八個卦中論述了「中」的思想。《易》的尚「中」思想，為儒道兩家所共通。老子強調「守中」，莊子倡言「養中」（〈人間世〉），免於走向極端，也是道家用心處。<sup>①⑦</sup>

在我國思想史中，有一些概念是帶有歧義性的，亦即其用的雖是同一個語彙，但是其意涵卻並不盡然相同。《周易》中有一

些概念，《老》、《莊》雖亦有之，但二者在內容意義上是否相同，是須要進一步加以深究的；還有一種特別情況是：兩者雖用同樣的字，但一個是取本義、引伸義，另一個卻用為假借義。如果內容有別，而強加以牽引、系聯，進而締構其「血緣關係」，則怕的是亦終將流為穿鑿而已。以下分別加以說明。

《歸妹》卦的「有待」，王弼解為「待時」<sup>①⑥</sup>，虞翻解為「待男行」<sup>①⑦</sup>；而《莊子》的「有待」，指的是「實然」層面的條件串系，一個人如果依止於「成心」的定執，則罔兩待影，影待形，形又有所待，真的是「何其無特操與」！〈田子方〉的「有待」，指的也是這種實然關係的串系。人心唯有依止於無執無為的道心，才能超越「有待」，契入「無待」，而達臻「振於無竟，寓於無竟」的「逍遙」理境。故而《易·歸妹》與《莊子》雖皆言「有待」，但二者的內涵卻迥然不同；如果忽略其間的差別，而說：「這正是莊子研《易》而最終完成了由於陰陽生死之外的人生領悟和境界標的」，則未免偏宕過甚了。

《老子》四十一章的「建德若偷」，此句的解詁，本身已甚為分歧，王弼注「建德」曰：「因物自然，不立不施」<sup>①⑧</sup>；蔣錫昌亦云：「『建』，立也，『偷』為『愉』之假。……《說文》：『愉，薄也』。『建德若偷』，言立德之人若薄而不立也。」<sup>①⑨</sup>俞樾則云：「『建』當讀為『健』，『健德若偷』，言剛健之德，反若偷惰也。」<sup>①⑩</sup>現在即或採用俞樾「健德」的說解，似乎與《乾·象》的「天行健」意義相近，實際上二者對「健」之內容的界定是完全不同的，《易傳》是從「剛健弘毅」來說「健」；《老子》則從「反若偷惰」而言「健德」，一表一遮，兩者在表義方式上差別殊大，更何況若依王弼與蔣錫昌的註解，

其與《乾·象》恰為相反之義。故焉得而說：「是則《大象》所讚賞的『天行』之『健』，即源於老子之『建（健）』德」。

《莊子·在宥》的「以觀無妄」，宣穎、陳壽昌、劉鳳苞等，皆以「真機」來注「無妄」<sup>⑧</sup>，「真機」即是〈大宗師〉所言的「其耆欲深者，其天機淺」之「天機」，其與《無妄》卦「不虛妄」<sup>⑨</sup>，雖有一些意義上的小關連，但因此而說：「莊子對《易·無妄》卦的觀照，深化其自然無為之說」，也是過度望文生義了；亦且《莊子》外篇乃「是莊周的後學推衍師說而作的」<sup>⑩</sup>，並非莊子之作。

剛柔與陰陽，都是《易傳》的核心概念，它們一方面表述著兩種既相反而又相成的作用，「萬物在兩種功能相對、相應，相輔、相成的作用中生生不息」<sup>⑪</sup>，同時也標記著卦爻結構中卦與爻的特殊性質。在一些古籍中也有這兩組概念，但大都僅表示著前一種意涵，並沒有後者之義，因其缺乏《周易》所特有的卦爻結構故也。然而道家易學論者卻特別喜歡利用這些概念，大力接合《易》、《老》的血緣關係，情節較輕者如上引之第九則，《黃帝四經·道法》云：「天地之恆常，四時、晦明、生殺、輻（柔）剛」，此「剛柔」之義，猶如《禮記》的「外事以剛日，內事以柔日」（〈曲禮上〉），與「凡居民材，必因天地寒煖燥溼，廣谷大川異制。民生其間者異俗：剛柔輕重遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。」（〈王制〉）；情節較重者則如：「《繫辭》中的『剛柔』說，是老子哲學的繼承和發展」、「老子與黃老道家所重視的剛柔與陰陽正為道家別派的《易傳》所繼承」<sup>⑫</sup>。這些特意的牽引接合，其目的只是為了要推導出《易傳》乃是「道家別派」。至於天在上，地在下，坤「順承天」、天高

地卑等這些觀點，古籍大體皆然，無須比附性地強調：「可見《彖傳》釋乾坤的思想與帛書《四經》思想是一致的」。

至於《易傳》的「尚中思想」，乃是由爻的中位，引伸為中道、中庸之義，取的是本義與引伸義；而《老子》「守中」的「中」，乃是「沖」之同音通假字，作「虛靜」<sup>⑮</sup>解，二者可謂南轅北轍，何能加以混淆漫談！

道家易學論者在此方面的比附為數甚多，而其論述的方式甚為多樣，而最慣常使用的方式，是把一些概念視為道家所「獨創」、所「專有」，亦且也不去探究它們的意涵是否相同，往往習慣性地就把「道家專利」的帽子給戴上去了，諸如：「神」、「神明」、「盛德」、……等等，皆是如此。以「神明」為例，道家易學論者說：「《繫辭》中所用『神明』之詞，莫不與《莊子》同義，而『神明』一詞，乃莊子所獨創。」然而，朱伯崑先生考察《繫辭》之「神明」，「其義不一」：一是指「神靈」、「天神」，如「幽讚神明而生蓍」；二是指「發揚光大或深刻的領會」，如「神而明之，存乎其人」；三是指日神與月神，「周人以日月發光而崇拜之，故稱日月為明神。《繫辭》的作者，則以日月的德行為神明。」<sup>⑯</sup>顯見《繫辭》中所用「神明」之詞，並不全與《莊子》同義，亦且「神明」一詞，也非「莊子所獨創」，《荀子·性惡》不也說：「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。」作學說思想之探原工作，如此選擇性地取樣，其立論之偏於一端已可概見。

又如：「盛德」，道家易學論者說：「《莊子》中還有『盛德』一詞，語見『盛德若不足』（《寓言》）。不足即敝，敝則

新成，與『日新之謂盛德』義同。」<sup>⑧</sup>道家的表義方式習慣由作用層的「遮詮」入手，儒家則重在實有層的「表詮」，故《莊子》以「若不足」界定「盛德」，由「不足」而「敝」；復由「敝」而「新成」，這是一個辯證性的發展歷程，其與表詮義的「日新之謂盛德」，並不因著有「盛德」與「新」二詞相同，就可視之為兩者「同義」。道家易學論者在論述時，往往故意忽略表義方式與概念意涵上的不同，以營造《易傳》與道家思想緊密關係的假象，此種作法可謂連篇累牘，難以盡舉。

#### 丙、概念詞語不同者的比附

(12)、「井養」之說，與老義相通。井之不盈不竭，取用不盡，正與《老子》四章、五章、六章、四十五章文義相同——老子以為「虛而不屈」、「用之不勤」、「沖而用之或不盈」、「大盈若沖，其用不窮」等，井養之義正承此。

(13)、「《老子》五章有言：「天地之間，其猶乎橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」這裡描述天地萬物的生生不息，也正與《大象》所說的「自強不息」同一義涵。《老子》四章有言：「道沖而用之或不盈」，這是描述道體是虛狀的，卻涵藏著無盡的創造因子。這觀點也和「天行健」的觀念及「自強不息」的精神相一致。

《老子》三十三章有言：「自勝者強」此言和尼采所謂「超人者乃自我征服，自我提升」同義。而《大

象》「君子以自強不息」與「自勝者強」的精神正相契合，東漢易學家虞翻在這裡也正是引用《老子》「自勝者強」來注解「自強不息」。

《十大經·正亂》有言：「夫天行正信，日月不處，啟然不台（怠），以臨天下。」天行不怠之作為聖人以臨天下的一種精神指向，與「天行健，君子以自強不息」文義相合。

- (14)、《繫辭》中與《莊子》句義相同者也不少，如：「鼓萬物而不與聖人同憂」，這是莊子學派的思想；如：「神無方而《易》無體」，「神」字本是「老莊自然的化身」，與《莊子·知北遊》「其應物無方」同義；又如：「曲成萬物而不遺」，與〈知北遊〉「運量萬物而不匱」，文義並同；再如：「其言曲而中，其事肆而隱」，這猶如〈天下〉篇對莊周言路風貌的描述。
- (15)、《乾》初九《小象》曰：「『潛龍勿用』，陽在下也。」「潛龍」，比喻有志之士，幽隱待時。老莊之隔離智慧，正是「潛龍勿用」之意。
- (16)、《屯卦·大象》說：「雲雷，屯；君子以經綸。」……《大象》作者訓「屯」為積聚，並由「屯」卦象而申說：有志之士經緯國家得留意初創之時需積聚之功。《大象》此處與老子「重積德」的治世思想相同。……《大象》作者的觀點，與老莊同。
- (17)、《象傳》作者在敘說「天造草昧」之時，描述了

「雷雨之動滿盈」的景象，正是《莊子·天運》篇所說的「聞之懼」的景象：「蟄蟲始作，吾驚之以雷霆」，要皆由自然現象之雷雨交加而透露了人類社會的劇動驚險，這也正是道家對人間社會的深厚憂患意識的流露。<sup>①89</sup>

《井卦》下卦是巽卦，上卦是坎卦，故《大象》云：「木上有水，井。君子以勞民勸相。」先民耕作而食，鑿井而飲，井是水資源汲取之所在，以是古人皆環井而居，且同里共用一口水井，故而鄉里又稱井里，朱子因之以「井養」來解說《大象》之義<sup>①90</sup>，這是個甚為生活化與具體的取譬。而《老子》第四章的「沖而用之或不盈」、第四十五章的「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮」，皆是在描述「道」沖虛玄德的妙用，這些都是以有限的「言意境」，描摹「超言意境」的「道」之無限妙用，它們其實是一種「辯證的詭辭」，也是一種「曲線式的表達方式」。而其與「井」字，非唯概念不同，義涵極為懸殊，它們基本上是屬於異質異層的概念。

至於《乾·大象》的「天行健，君子以自強不息」，意涵其實甚為明確，意指有德的君子，當效法《乾卦》的剛健不已，進德修業，自強不息。而《老子》第五章的「天地之間，其猶乎橐籥？虛而不屈，動而愈出。」主要是以「橐籥」擬喻「天道」，王弼注曰：

橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥



也。<sup>(19)</sup>

橐籥因為「虛」，故能「動而愈出」；天道因為「無情無為、蕩然任自然」，故能生育萬物。如果將之類比於《乾卦》的《大象》，則「動而不可竭盡」，猶有「天行健」之義，但《易傳》並不從「無情無為、蕩然任自然」，來說明天道。而《十大經·正亂》的「夫天行正信，日月不處，啟然不台（怠），以臨天下。」也是只有「天行健」之義。至若「自強不息」，主要是在講「人」，而且是在勉勵人：「學以聚之，問以辯之，寬以居之，仁以行之」，以成為一個「君子」，其並非在言「天道」，至為顯然。亦且「自強不息」與《老子》的「自勝者強」，雖然都有「自」與「強」，但兩者的工夫進路與意涵都是不同的；「自強不息」，顯發的是人正面的道德意識，要人乾乾惕勵，努力作道德實踐，有如天地之運行，健動不輟。「自勝者強」，顯發的是消解有為的智慧，人能克制感性慾望的盲爽發狂，與有為造作的心念執著，就是「強者」，兩者乃是殊途異轍，焉能魚目混珠，妄加比附；至於虞翻引用《老子》「自勝者強」來注解「自強不息」，這正是古人在《易》、《老》融通上的一種穿鑿，此已於前面章節有所述及。

《繫辭傳》曰：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！」其所讚頌，乃是「一陰一陽」的「易道」，莊子學派的思想果如是乎？《易傳》「神無方而《易》無體」的「神」，又何僅是「老莊自然的化身」，它尚含括有「神道設教」之意，此種意涵的「神」，也是道家的「自然」嗎？「其言曲而中」，韓伯注之曰：「變化無恆，不可為典要」；

「其事肆而隱」，注云：「事顯而理微也」，其義亦在描述「彰往而察來，而微顯闡幽」的「易道」，此與「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」的莊周言路風貌似無直接之關聯。

世有治亂，時有順逆，人有窮達，人人都無法免除這種命限上的限制，故孔子有陳蔡絕糧之日，孟子也有「三宿而出晝」去齊之時，而當其處在窮乏困厄時，他們仍舊堅守道德法則，「無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」，這種橫逆之時的處世智慧，也就是《文言傳》所說的：

初九曰「潛龍勿用」何謂也？子曰：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶。樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」<sup>⑫</sup>

此種處世智慧，儒、道皆有，而且道家學問的宗旨，也並不是希冀追求這種「隔離」，老子《道德經》所言的「聖人之治」，在《莊子·人間世》中，顏回欲冒死勸諫「年壯行獨」衛君的寓言，都揭顯出道家思想也有其「用世」的期待，並非只想長久「幽隱待時」。

在第十五則引文中，如果只是單純就「重積德」的字面意義言之，則與「屯」字之義是有關聯，《序卦傳》即說：「屯者，盈也。屯者，物之始生也。」孔穎達的疏也說：「屯者，難也；剛柔始交而難生。」如取「盈」義，則「重積」是達臻「盈滿」的過程；如取「屯難」之義，則草創初期，筆路藍縷，尤須注重「積德」。然而，這僅是「重積德」一般性的通義，有時候，一

個概念在某個哲學系統中卻會有它特定的意涵，「重積德」即屬此類，《老子》五十九章云：「治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極。」在此章中，老子舉「農夫」為例，農夫拔除田中的雜草，「務去其殊類」，如此則農作物就能「全其自然」，很快地成長；農夫能早日防範未然，「除其所以荒病」<sup>193</sup>，即是「早服」，「早服謂之重積德」。故而，顯然地，《老子》的「重積德」，並非積極地樹德，而是從「去病」著手，能早些清除「有為造作」的病根，即是「早服」，亦是「重積德」。如此之義，焉得謂：「《大象》此處與老子『重積德』的治世思想相同」、「《大象》作者的觀點，與老莊同」。

《老》、《莊》的生命智慧，是一種無為不爭，恬淡守柔；逍遙無待，安時處順的處世哲學，它開顯了人的生命境界。如果把道家學說理解為「貪生」、「全身避患」、「自私」<sup>194</sup>，那當然是不切當的。但是如果想把《易傳》中的「憂患意識」、「積極樂觀的人生態度」、「尚中思想」等，與道家思想糾纏在一起，那也是未必切當的，老子的「寵辱若驚，貴大患若身」（十三章）、莊子對人生茫昧的強烈感受，雖都可視為對人之存在的一種憂患，然而其與《易傳》中具有道德意識的「憂患意識」，顯現了不同的省思面向。

元袁桷云：「迎之不見其首，隨之不見其後，神無方而《易》無體也。……觀復，復其見天地之心也。皆謂我自然，不事王侯、高尚其事也。……變動不居，周流六虛之義也。……自勝者強，君子之自強不息也。……視之不見、聽之不聞，極深而研幾也。不疾而速，不行而至也。柔弱勝剛強，坤至柔而動剛

也。……道生德畜，乾坤之用也；生而不有，變化云為也。……玄同，不見是而無悶也。」<sup>⑩</sup>道家易學論者也提出：「神無方而《易》無體；老莊自然之化身也」、「復其見天地之心；老子之觀復也」、「自勝者強；君子以自強不息也」、「周行而不殆，天行健之義也」、「動靜有常；老子之常道也」、「見龍在田，德施普也；老子其德乃普也」<sup>⑪</sup>。……二位學者雖異時異地，然其用心與手法卻是如此地「如出一轍」。

「《易傳》是道家易學」的論點，其所以能被道家易學論者推導出來，主要是他建構了一個《易傳》與道家間非常廣闊且緊密的關係網絡，而「體用架構的轉接」與「學說概念與數字的比附」，也是他形塑此一關係網絡的其中兩個途徑。本小節旨在考察：在道家易學論者的「轉接」與「比附」中，實際上隱含著很多曲解的問題，而此種學說概念上的牽強附會，道家易學論者運用得甚為頻繁，幾乎隨處可見。本小節因為篇幅所限，只能舉其大要，如果能更系統性地揭顯這些被作了曲折性解釋的學說與概念，則將更能清楚地認知：何以亙古以來無人會提出來的論點，而道家易學論者卻能推衍得出來！

《易傳》中的道論、宇宙論，乃至於一些概念與學說，應當受到過《老子》的影響，戴君仁先生即說：「《易傳》要講天道，講宇宙論，想是受了道家的影響。」<sup>⑫</sup>但是，道家易學論者並不滿足於僅是「影響」而已，他試圖形構出一個從《易經》到《老子》，再從《老子》到《易傳》的學術發展宗脈，而為了達成這個目標，他以「人為加工」的方式，大量製造《易傳》與道家相同或相似的學說概念，只要意義有些許的關聯的，就可構作出它們之間的緊密的關係；概念相同者，則更不待言，「繼

承」、「淵源」、「同一思想脈絡」等關係詞，馬上蜂擁而至，以「剛柔」與「陰陽」為例，其云：「老子與黃老道家所重視的剛柔與陰陽正為道家別派的《易傳》所繼承」；「時」亦然，其云：「從老子到黃老，從《彖傳》到《繫辭》，『時』的概念是沿著同一思想脈絡發展的」<sup>⑨</sup>。這三個本來都是很一般性的概念，卻能夠推出「正為道家別派的《易傳》所繼承」、「沿著同一思想脈絡發展」的結語，如此之引伸與「過度詮釋」，《易傳》要想不變為「道家的易學」，將是很困難的一件事情。然而，這種流於穿鑿附會的論證方式，縱使在其筆下能夠推導出「《易傳》是道家易學」的結論，其與馬其昶的「老子之言道德，皆原於《易》」、「《易》、《老》殆無殊旨」之說，又有何異？非惟無助於《易》、《老》關係之釐清，甚且可謂治絲益棼，徒然製造易學界無端之紛擾。

## 六、結語

《老子》曾經受到《易經》的影響，這是甚多前輩學者提出的共同看法；而《老子》的思想也反過來影響著《易傳》，這也是近代以來易學界的共識。故而《周易》經傳與《老子》思想間，本就具有著某種程度的疊合關係，加以二書又是我國最早系統性抉發「道」之深刻意涵的著作，兩書也都富含著深邃的哲理智慧，這些都是《易》、《老》融通的「構造性」因素。「構造性」因素意謂著：《易》、《老》思想確有可融通的一面。但後世的思想家，其興趣卻並不囿限於此可融通的一面，他們喜歡藉著解經的途徑，寓「作」於「注」，也就是用「舊瓶」裝「新酒」，將具有創發性的新意加入於注解之中。舊籍新注，自然產

生了「文本」與「注解」間微妙的「離」、「合」關係，但此中隱含的問題是：何以兩個原本相離的思想會被相融在一起？除了一些《易》、《老》融通的「軌約性」因素外，另一個關鍵點是：《周易》與《老子》皆「涵蘊著多重詮釋的可能性」，這是本文前二節所探討的主要問題。

《易》、《老》的融通，依其進向之不同，約可區分為三種類型：第一種是引《易》、《老》為談資者，亦即在言談之中，喜好援《老》引《易》，以資佐證，如顏闕、蔡澤、司馬季主等人，但因為其所徵引，大體都只是隻言片語，並未構作成一個詮解的系統，難以論究，故此一類型存而不論。

第二種是體用架構的轉接，即詮釋者在疏解文本時，於思想的關鍵扼要處作了曲折性的移接，特別是當「體用」的立體性架構逐漸由醞釀而成形之際，這些注解家們每每喜歡以「體用架構」為其轉接的媒介，此中又隨其注解文本的差異，而可區分為兩種不同的走向，一種是注解《老子》，另一種是注解《周易》，前者是把儒家的「用」，接合到道家的「體」；後者則以道家的「體」，去「鳩佔鵲巢」，取代儒家原有之「體」，再進而接合上儒家的「用」；兩者都創發出富有新意的學說體系，但也產生了不同程度的曲解。前者把《老子》原本對仁、義、禮等德目的消極義批判、省察，轉而為積極義的涵括、融攝；但因「境界義」的「體」並未改變，所以思想上的牴牾較小；而後者以為用《老子》境界義的「無」體，可以完全取代《周易》實體義的「乾元、坤元」之「體」，把儒家原有「存在義之體」，一變而為道家「境界義之體」，其曲折性的轉向較大。但是，後者的曲解程度雖然較大，然因其開展出一個體用不即不離的圓融體

系，此一理論體系對後世影響極為深遠，因之其評價亦甚為兩極，這是本文第三節「體用架構轉接之曲解」所梳理的主要問題。

《易》、《老》融通的第三個類型是概念篇目的比附，即詮釋者或在某些數目字上大加發揮，牽引挽合；或以為篇章數目字的相同，都是古代聖人有意義的安排；或視篇章的安排為依據某些原理原則而成，強為說解。或以為一些概念語彙的相同，意謂著其思想亦相同；或以為思想的闡述方式雖然有別，但其終極意旨則同，因之可以旁徵博引，相互發明，是故在《老子》的註解中，有人「引合儒宗」，也有人「趣歸空寂」，都是在「并探驪寶，竟掇珠璣」；有時更為了擘畫兩種思想間的密切關係，精構巧思，以至於郢書燕說、穿鑿附會，試圖系聯成一個廣大而密切的《易》、《老》關係網絡。然而如此合流，最終將導致成：儒不儒、釋不釋、道不道，各家的特色與精彩將因而喪失，思想上的多元也將流於空泛。這是本文第四節想要釐清的主要問題。

體用架構的轉接，與學說、概念、數字的比附，也是當代「《易傳》是道家易學」主張者建構其論點的其中兩種方式，然而，方式雖然雷同，但其理論意趣卻與舊傳統哲學時期截然不同。以體用架構之轉接而言，王弼想要作的是「儒道會通」，他以道家「寂然至無」，作為《周易》「天地之心」的「本」體，由之而形構成其「體無用有」的玄學體系；而因著此步轉接，卻也廓清兩漢三、四百年的「象數之學」。而道家易學論者想要作的則是：終結二千餘年來「《易傳》是儒家易學」的傳統性觀點，然而，他避開「內容意義」上的討論，而是不斷地從「道」的屬性——陰一陽、形上特性、彌綸天地……等，指稱這些形式

特性皆為老子「道論」之所有，所以《易傳》之「道」是「對老子道論的直接繼承和總結」<sup>⑩</sup>；《繫辭》中的「三極之道」，《說卦》中的「三才之道」，也是反複不斷地申說：這「是道家的思維方式」，所以《易傳》「這一思維模式全然是繼承原始道家推天道以明人事的特點」。

然而，此中卻含括著一個甚為關鍵的問題：即《易傳》確實是受到道家的影響，誠如黃沛榮教授所言：「《易傳》受《老子》之影響最明顯者，莫如天道觀」，而《易傳》的「道」所受之於《老子》之影響者，不正是這些「道」的屬性嗎？諸如：道之主宰性、常存性、先在性、獨立性、超言絕象性、……等等，老子《道德經》確是第一個為中國哲學注入了這股「源頭活水」者。然又如袁保新先生所云：「『道』是中國哲學家的共同關懷，絕非『道家』、或老子哲學的專利。……可是一旦取得哲學的意涵之後，它立刻成為諸子百家共同關切的課題。」因此，就諸子的「道」而言，它們實包含著兩個面向，一個是其共同屬性的一面，這是各家所受到《老子》之影響者；另一面則是各家隨其主要關懷與工夫進路，所賦予「道」的「內容意義」。想要判別《易傳》究竟誰屬，主要的判準是在後者，亦即道的「殊性」，而非在前者的「共性」；甚多學者對這兩方面都有很清楚地釐析，如曾春海教授云：「《易》書既有攝取於道家思想處，自有同處與異處。」<sup>⑪</sup>張其成先生也說：「老子最早將『道』提升為一個哲學本體論範疇，《易傳》繼承了老子的『道』本體說，但作為本體意義的『道』的內涵都不同於老子。」<sup>⑫</sup>因此，面對道家易學論者的轉接，吾人或許可以提問：「易傳」是否也和老子《道德經》一樣，是從「無」來界定「道」的內容？其



次，在「三極之道」中，天道的內涵是什麼？人之效法天道與地道，是法其「有為」？抑是「無為」？能從內容意義上作探求，即可昭顯出道家易學論者的曲解所在。

學說概念的比附也是道家易學論者論述的方法之一，他大量地將緊密性的關係詞運用於論述之中，以讓人產生一種錯覺，以為這些概念都是道家的特有概念，例如：因為《易傳》使用了「陰陽」與「剛柔」，就說它是「繼承」了「老子與黃老道家所重視的」概念，所以《易傳》就成了「道家別派」。假如此種推論方式能夠成立，那麼上自西漢的董仲疏，下至明末清初的王船山，全部都將成為「道家別派」的成員了。道家易學論者就是憑藉著此種神奇的比附手法，所以能把自古以來一直都被視為「儒家易學」的《易傳》，經過其獨特的論證，即搖身一變，變成了「道家的易學」，並宣稱其已「打破學界公認的看法，推翻了二千年來經學傳統的舊說」。釐清此中的謬誤與曲解，庶幾能為「《易傳》究是儒家易學？抑是道家易學？」之爭議盡點棉薄之力，這是費了甚多篇幅的第五節所欲探討的主要問題。

- 
- ① 郭象云：「達觀之士宜要其會歸，而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，皆可略之耳。」見《莊子·逍遙遊注》，〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁3。
- ② 〔梁〕慧皎：《高僧傳》（臺北：廣文書局，1976年），頁227～228。
- ③ 孔穎達《周易正義·序》云：「魏世王輔嗣之注，獨冠古今。」〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》（臺

- 北：藝文印書館，1981年影印清嘉慶二十年（1815）江西府學刊《十三經注疏》本，頁2。又黃宗羲《周易象數論·序》評輔嗣注云：「其廓清之功，不可泯也。」見朱彝尊：《經義考》第一冊引（臺北：中央研究院中國文哲研究所古籍整理叢刊，1997年）頁196。
- ④ 稅汝權評王弼曰：「惑世誣民，抑何甚哉！」，見朱彝尊《經義考》第一冊引，頁193。又范甯云：「王弼、何晏，二人之罪深於桀紂。」〔唐〕房玄齡等撰：《新校本晉書》（臺北：鼎文書局，1979年），卷七十五，頁1984。
- ⑤ 道安對釋僧光曰：「先舊格義，於理多違」，見〔南朝梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷五〈釋僧光傳〉，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第1281冊，頁300。
- ⑥ 《四庫全書總目》卷一載《周易正義》十卷，提要云：「王弼乘其極敝而攻之，遂能排擊漢儒，自標新學。」（臺北：臺灣商務印書館，1965年），第1冊，頁58。
- ⑦ 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（湖北：湖北人民出版社，1983年），頁173。
- ⑧ 王汎森：《中國近代思想與學術的系譜·自序》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁ii。
- ⑨ 參見湯一介：《郭象與魏晉玄學》第六章〈向、郭《莊子注》與莊周《莊子》的差異〉，頁179～196。
- ⑩ 見〔南朝宋〕劉義慶著，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984年），頁206。
- ⑪ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁3。
- ⑫ 湯一介先生云：「……自然郭象在這些地方就可以大作文章，按照他自己的意思對《莊子》『曲與生說』了，所以說，郭象說『不

足事事曲與生說』，正是「此地無銀三百兩」的技倆。」見《郭象與魏晉玄學》，頁 180。

- ⑬ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991 年），頁 6～10。
- ⑭ 見朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 61，黃沛榮先生亦言：「論《易》而經傳不分，此蓋昔人舊習。」參《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998 年），頁 216。
- ⑮ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 62。
- ⑯ 《四庫全書總目提要·易類小序》（臺北：台灣商務印書館，1983 年），第 1 冊，頁 54。
- ⑰ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 217。
- ⑱ 《老子》十八章云：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」十九章亦曰：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」
- ⑲ 〔唐〕陸希聲：《道德真經傳》，收入《宛委別藏》叢書（臺北：台灣商務印書館，1981 年），第 96 冊，卷一，頁 16 上～16 下。
- ⑳ 同前註，〈序〉，頁 2 上～2 下。
- ㉑ 戴君仁：《梅園論學集》（臺北：開明書店，1970 年），頁 277。
- ㉒ 《世說新語·文學第四》載：「阮宣子有令聞。太尉王夷甫見而問曰：『老莊與聖教同異？』對曰：『將無同？』太尉善其言，辟之為掾。世謂『三語掾』。」〔南朝宋〕劉義慶撰，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 207。
- ㉓ 胡自逢：《先秦諸子易說通考》（臺北：文史哲出版社，1974 年），頁 2。
- ㉔ 《後漢書·班彪列傳》附〈班固列傳〉載固「博貫載籍，九流百家之言，無不窮究」。見〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注：《新

校本後漢書並附編 13 種》（臺北：鼎文書局，1979 年），頁 1331。

- ②⑤ 〔漢〕劉安撰，張雙棣校釋：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997 年），頁 1031～1032。
- ②⑥ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：〈王貢兩龔鮑傳〉，《新校本漢書並附編二種》（臺北：鼎文書局，1979 年），頁 3056。
- ②⑦ 〔漢〕嚴遵著，王德有點校：《老子指歸》（北京：中華書局，1997 年），頁 53～54。
- ②⑧ 同前註，〈自序〉，頁 3。
- ②⑨ 同前註，頁 10。
- ③⑩ 〔漢〕嚴遵著，王德有點校：《老子指歸》，頁 120、24、26、32。
- ③⑪ 同前註，頁 100、27、68、102、23、24。
- ③⑫ 王德有：〈嚴遵引易入道簡論〉，登載於《道家文化研究》第 12 輯（北京：三聯書店，1998 年）頁 229。
- ③⑬ 同前註，頁 233。
- ③⑭ 牟宗三先生以「存在義體用」與「境界義體用」區分儒、道兩家的哲學，請參見《才性與玄理》（臺北：學生書局，1978 年），頁 125。
- ③⑮ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 134。
- ③⑯ 《新校本漢書·揚雄傳》，頁 3583。
- ③⑰ 同前註，頁 3514。
- ③⑱ 周立升：《兩漢易學與道家思想》（上海：上海文化出版社，2001 年），頁 111。
- ③⑲ 孔穎達語，見〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1981 年），

頁 186~187。

- ④① 同前註，頁 188。
- ④① 〔漢〕揚雄原著，鄭萬耕校釋：《太玄校釋》（北京：北京師範大學出版社，1989 年），頁 255。
- ④② 同前註，頁 4。
- ④③ 周立升：《兩漢易學與道家思想》，頁 112。
- ④④ 「四象」可有二解：一作「四時」，一為「講揲蓍或畫卦的過程」，此處取後者之意。可參看朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 73~74。
- ④⑤ 〔漢〕揚雄原著，鄭萬耕校釋：《太玄校釋·前言》，頁 5。
- ④⑥ 「有天」、「有地」、「有人」，鄭萬耕《校釋》云：「《集注》本『有』皆作『九』。」見《太玄校釋》，頁 375~376。
- ④⑦ 周立升：《兩漢易學與道家思想》，頁 131。
- ④⑧ 〔漢〕揚雄原著，鄭萬耕校釋：《太玄校釋》，頁 260~261。
- ④⑨ 〔漢〕揚雄原著，汪榮寶撰、陳仲夫點校：《法言義疏·問神》（北京：中華書局，1997 年），頁 168。
- ⑤① 桓譚：《桓子新論》（臺北：中華書局，1969 年），頁 12~22。
- ⑤② 《新校本漢書·揚雄傳》，頁 3585。
- ⑤③ 金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997 年），頁 459~462。
- ⑤④ 徐復觀：《兩漢思想史》卷二（臺北：學生書局，1976 年），頁 488。
- ⑤⑤ 〔清〕焦循：《易學三書》（臺北：廣文書局，1970 年），《易圖略·論卦氣六日七分下》，頁 211。
- ⑤⑥ 〔魏〕何晏注、〔宋〕邢昺疏：《論語正義》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1979 年），頁 98。

- ⑤⑥ 《晉書·王衍傳》載：「魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以為：『天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身，故無之為用，無爵而貴矣。』衍甚重之。」〔唐〕房玄齡等撰：《新校本晉書》（臺北，鼎文書局，1979年），頁1236。
- ⑤⑦ 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《新校本三國志》（臺北：鼎文書局，1979年），頁795。
- ⑤⑧ 《新校本三國志》，裴松之《注》引何劭《王弼傳》，頁795。
- ⑤⑨ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁98。
- ⑥⑩ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁547～548。
- ⑥⑪ 同前註，頁336～337。
- ⑥⑫ 同前註，頁95。
- ⑥⑬ 黃宗炎曰：「輔嗣生當漢後，見象占之牽強拘泥，有乖於聖教，始一切掃除，暢以義理，天下之耳目煥然一新，聖道為之復覩。……乃宋儒竟詆之，謂崇尚玄虛，雜述異端曲說。」見朱彝尊：《經義考》第一冊引，頁196～197。
- ⑥⑭ 《新校本三國志》，頁796。
- ⑥⑮ 《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書局，1983年），第一冊，頁58下。
- ⑥⑯ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁260。
- ⑥⑰ 《孟子·萬章下》云：「孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。」〈公孫丑上〉又曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」〔宋〕朱熹：《四

書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁315、233。

- ⑥⑧ 牟宗三：《才性與玄理》，頁125。
- ⑥⑨ 戴君仁：《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年），頁49。
- ⑦⑩ 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁77～80。
- ⑦⑪ 〔漢〕嚴遵著，王德有點校：《老子指歸》，頁1。
- ⑦⑫ 王德有先生云：「就前兩句及最後一句來看，基本上是《易傳》看待《易經》的時思維方式的再版，甚至一些行文形式都與之相似。《易傳》說『昔者聖人之作《易》也』，《說二經目》則說『昔者《老子》之作也』；……從書的來由到書的內涵，再到書的功用，《說二經目》脫胎於《易傳》。這是嚴遵引易入道的一大表現。」見〈嚴遵引易入道簡論〉，《道家文化研究》第12輯，頁227～228。
- ⑦⑬ 同前註，頁228～229。
- ⑦⑭ 尹振懷先生說：「楚簡《老子》並無篇名，帛書《老子》甲本也無篇名，乙本篇後標有“德經”、“道經”。……楚簡《老子》也是上、下兩篇，上篇章多，下篇章少。」又說：「簡本之章序排列，完全不同於帛書，更不同於今本。」參見氏著：《楚簡老子辨析》（北京：中華書局，2001年），前段見〈自序〉頁13，後段見「比較研究部分」，頁3。
- ⑦⑮ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁213。
- ⑦⑯ 〔美〕韓祿伯（Robert G. Henricks）著，邢文改編，余瑾翻譯：《簡帛老子研究》（北京：學苑出版社，2002年），頁13。
- ⑦⑰ 尹振懷：《楚簡老子辨析·自序》，頁15。
- ⑦⑱ 董恩林先生說：「玄宗《御注》、《御疏》頒行于世后，由于書

制帝王的權威性，致使此前產生的唐代其他注疏如成玄英的《道德經譯疏》和李榮的《道德經注》等逐漸湮沒，而唐代此後產生的《道德經》注疏則多以衍譯玄宗注疏為主要形式。」，參見氏著：《唐代老子詮釋文獻研究》（山東：齊魯書社，2003年），頁151。

- ⑦⑨ 同前註，頁149。
- ⑧⑩ 尹振懷：《楚簡老子辨析·自序》，頁12。
- ⑧⑪ 〔宋〕謝守灝編：《混元聖紀》（1132年作），卷3。見《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1994年），第30冊，頁54下～55上。
- ⑧⑫ 〔美〕韓祿伯（Robert G. Henricks）著，邢文改編，余瑾翻譯：《簡帛老子研究》，頁8。
- ⑧⑬ 〔漢〕劉向撰，〔清〕姚振宗輯錄：《七略別錄佚文》收入《續修四庫全書》第916冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁568。
- ⑧⑭ 〔元〕鄧錡：《道德真經三解·自序》收入《正統道藏》叢書（臺北：藝文印書館，1962年），頁1～4。
- ⑧⑮ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁212～213。
- ⑧⑯ 陳榮捷：〈戰國道家〉，登載於《歷史語言研究所集刊》第44本第3分（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1972年），頁444。
- ⑧⑰ 〔清〕馬其昶：《老子故·自序》，收入嚴靈峯編：《無求備齋老子集成續編》（臺北：藝文印書館，1970年），頁2上～3下。
- ⑧⑱ 黃沛榮先生云：「論《易》而經傳不分，此蓋昔人舊習。如馬其昶……馬氏稱《老子》為繼《易》之作，且更明謂「老子之言道德，皆源於《易》」，未免過當。夫老子，「古之博大真人也」（《莊子·天下》，其思想雖頗受《易經》之影響，然謂之皆原



於《易》，則絕非事實；另一方面，《易傳》著成於戰國末年以後，其天道思想及政治哲學等，皆受《老子》之影響，故與《老子》思想頗多相近。故凡言《易》、《老》之旨不殊，應兼《老子》承《易經》及《易傳》承《老子》言之。經傳之著成時代既有不同，故言《易》、《老》關係者，自應分別觀之也。）《易學乾坤》，頁216～217。

- ⑧ 吳澄的《道德真經註》分為六十八章，其三十三章即通行本《老子》的三十八章。
- ⑨ 〔元〕吳澄：《道德真經註》，《叢書集成初編》第538冊（北京：中華書局，1991年），頁42～43。
- ⑩ 〔唐〕李鼎祚集解，〔清〕李道平纂疏，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994年），頁38、75、95、651。
- ⑪ 同前註，頁6。
- ⑫ 〔唐〕李鼎祚集解，〔清〕李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，頁5。
- ⑬ 《舊唐書·禮儀志》載：「其年二月，則天又御明堂，大開三教。內史邢文偉講孝經，命侍臣及僧、道士等以次論議，日昃乃罷。」《文淵閣四庫全書》第268冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁590下。又第270冊，〈韋渠牟傳〉亦曰：「貞元十二年四月，德宗誕日，御麟德殿，召給事中徐岱、兵部郎中趙需、禮部郎中許孟容與渠牟及道士萬參成、沙門譚延等十二人，講論儒、道、釋三教。渠牟枝詞游說，捷口水注；上謂其講釋有素，聽之意動。」頁604下。
- ⑭ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍著：《中國老學史》（福建：福建人民出版社，1995年），頁256。
- ⑮ 〔唐〕陸希聲：《道德真經傳》，收入《宛委別藏》第96冊（臺

北：台灣商務印書館，1981年），頁1～2。

- ⑨⑦ 陳榮捷：〈戰國道家〉，登載於中研院《歷史語言研究所集刊》第44本第3分，頁470。
- ⑨⑧ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁213。
- ⑨⑨ 〔元〕鄧錡：《道德真經三解·自序》（京都：中文出版社，1986年），《重編影印正統道藏》第11冊，「洞神部·玉訣類」，頁8610。
- ⑩⑩ 〔前蜀〕杜光庭〈序〉，《道德真經廣聖義》，收於《續修四庫全書》第1290冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁572。
- ⑩⑪ 同前註，頁53。
- ⑩⑫ 〔元〕袁桷：〈呂成之老子講義序〉，《清容居士集》，收入《文淵閣四庫全書》第1203冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁290。
- ⑩⑬ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁216。
- ⑩⑭ 張默生對此問題有較多之討論，可參見《莊子新釋》，（臺北：漢京，1986年）頁31～33。
- ⑩⑮ 參見王邦雄：〈莊子其人其書及其思想〉，收錄於《中國哲學論集》（臺北：學生書局，1983年），頁53～106。
- ⑩⑯ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁159。
- ⑩⑰ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁102～103。
- ⑩⑱ 陳鼓應先生說：「『乾元』、『坤元』正是老子『道』、『德』概念之轉化。」見〈乾坤道家易詮釋〉，登載於中央大學《人文學報》（臺灣：國立中央大學文學院，1999年12月～2000年6月），第廿、廿一合刊，頁22。
- ⑩⑲ 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁221、209。

- ⑪⑩ [魏]王弼注，樓宇烈校釋：《王弼注校釋》，頁 93。
- ⑪⑪ 陳鼓應先生說：「老子在天道觀及辯證法思想的課題上率先引易入道，其後《易傳》引道入易，使易學有著哲學化的傾向。」見〈先秦道家易學發微〉，頁 8。
- ⑪⑫ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁 16。
- ⑪⑬ 參見牟宗三：《心體與性體》，第二冊，（臺北：正中書局，1978 年），頁 26。
- ⑪⑭ 王邦雄：《老子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1980 年），頁 14～15。
- ⑪⑮ 陳鼓應先生說：「我們細讀《繫辭》，就可以看到它的陰陽說、道器說、太極說、精氣說、原始返終說，以及『道』、『德』、『神』、『神明』、『究幾』等等重要的範疇與概念，都和老子思想是一脈相成的關係。」《易傳與道家思想》，頁 91。
- ⑪⑯ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 105、90-91。
- ⑪⑰ 朱伯崑：《易學哲學史·前言》（第一卷），頁 4。
- ⑪⑱ 呂紹綱：〈《易大傳》與《老子》是兩個根本不同的思想體系——兼與陳鼓應先生商榷〉，《哲學研究》，1989 年第 8 期，頁 27。
- ⑪⑲ [周]荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983 年），頁 473。
- ⑪⑳ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 90。
- ⑪㉑ 同前註，頁 88。
- ⑪㉒ 前則見《易傳與道家思想》，頁 79-80；後則見〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，收錄於《臺大文史哲學報》第 54 期（臺灣大學文學院，2001 年），頁 221。
- ⑪㉓ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 225。
- ⑪㉔ [漢]嚴遵著，王德有點校：《老子指歸》，頁 3。

- ⑫⑤ 〔唐〕李鼎祚集解，〔清〕李道平纂疏，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，頁 38、75、95、651。
- ⑫⑥ 此處引用的第 1 則見〈先秦道家易學發微〉，頁 22；第 2、3 則見《易傳與道家思想》，頁 213、203；第 4 則見〈先秦道家易學發微〉，頁 21。
- ⑫⑦ 如云：「老子開創了中國哲學有關萬物本原問題的討論，他首先提出宇宙生成說，到戰國時代為黃老與莊子學派所補充。《繫辭》『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象……』，此一生化歷程實本於《老子》四十二章『道生一，一生二，二生三，三生萬物』。」陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 221。
- ⑫⑧ 參見楊伯峻：《列子集釋》（臺北：明倫出版社，1970 年），頁 5。
- ⑫⑨ 王弼《老子注》四十二章注曰：「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。」樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 117。
- ⑫⑩ 《老子》二十五章云：「故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」
- ⑫⑪ 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏本，1981 年），頁 888-889、933~934。
- ⑫⑫ 〔周〕左丘明撰，〔三國〕韋昭注：《國語·周語下》（臺北：漢京文化事業公司，1983 年），頁 111。
- ⑫⑬ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 62。
- ⑫⑭ 楊伯峻：《列子集釋》，頁 5。

- ⑬⑤ 王力波著：《列子譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年），頁4。
- ⑬⑥ 第5、6則見《易傳與道家思想》，頁88、89；第7、8則見〈先秦道家易學發微〉，頁16～18、40。
- ⑬⑦ 勞思光：《中國哲學史》卷一，頁163。
- ⑬⑧ 王葆玟：〈儒家學院派《易》學的起源和演變——兼論中國文化傳統的問題〉，《哲學研究》第三期，1996年，頁59、60。
- ⑬⑨ 帛書《周易·要》云：「子曰：《易》，我后（後）其祝卜矣，我觀其德義耳。」鄧球柏：《帛書周易校釋（增訂本）》（湖南：湖南出版社，1996年），頁481。
- ⑭⑩ 陳鼓應先生說：「先秦《易》學的重要一支當是老子道家《易》學。它是對西周史官文化的直接繼承，而老子的道論又是第一次系統地將先秦《易》學納入哲學領域，提升到形上的層次。其最為顯著者，就是春秋末諸史官解《易》僅就陰陽二氣而言，還祇停留在實體形下的層面；到了老子，《易》學纔得獲得實質性的突破。」〈先秦道家易學發微〉，頁11。
- ⑭⑪ 第9則見〈乾坤道家易詮釋〉，頁24；第10、11則見〈先秦道家易學發微〉，頁13；第12、13則見〈乾坤道家易詮釋〉，頁31。
- ⑭⑫ 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》，頁3下。
- ⑭⑬ 〔晉〕王弼註，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁604。
- ⑭⑭ 《易緯·乾鑿度》云：「不易者，其位也，天在上，地在下；君南面，臣北面；父坐子伏，此其不易也。」鄭玄亦曰：「『天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣』，此言其張設布列，不易者也。」見孔穎達：《周易正義》所引，頁3下。

- ⑭呂紹綱：〈《易大傳》與《老子》是兩個根本不同的思想體系——兼與陳鼓應先生商榷〉，《哲學研究》，1989 年第 8 期，頁 24～25。
- ⑮朱伯崑：《易學哲學史·前言》（第一卷），頁 4。
- ⑯陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁 2。
- ⑰參見霍韜晦：《絕對與圓融》（臺北：東大圖書公司，1986 年），頁 357～405。
- ⑱陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 218。
- ⑲〔唐〕陸希聲：《道德真經傳》，收入《宛委別藏》第 96 冊，頁 13 下～14 上。
- ⑳陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 38。
- ㉑第 13、14 則見《易傳與道家思想》，頁 133、161；第 15 則見王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」—道家經典的系統性及其流變〉，頁 40～41。
- ㉒〔德〕伊曼努埃爾·康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經，1990 年），頁 17。
- ㉓李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990 年），頁 51～52。
- ㉔〔德〕伊曼努埃爾·康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁 35。
- ㉕同前註，頁 67、10。
- ㉖《二程集·遺書卷十五》（臺北：里仁書局，1982 年 3 月），上冊，頁 152。
- ㉗劉勰撰，范文瀾注：《文心雕龍》（臺北：開明書店，1970 年），卷 1 頁 13 上。
- ㉘參見顏國明：〈朱子闢老子平議——以「老子即楊墨」與「老子是

權謀法術」為例），登載於《國立臺北師院學報》第 14 期（臺北：國立臺北師範學院，2001 年），頁 365～398。

- ⑩ [宋]朱熹撰《四書章句集註》，頁 510。
- ⑪ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 139。
- ⑫ 如《孟子·告子下》載：「宋牼將之楚，孟子遇於石丘，曰：『先生將何之？』曰：『吾聞秦、楚構兵，我將見楚王，說而罷之；楚王不悅，我將見秦王，說而罷之。二王我將有所遇焉。』曰：『軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？』曰：『我將言其不利也。』曰：『先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦、楚之王，秦、楚之王悅於利，而罷三軍之師；是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者，懷利以事其君，為人子者，懷利以事其父，為人弟者，懷利以事其兄，是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接；然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦、楚之王，秦、楚之王悅於仁義，以罷三軍之師；是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者，懷仁義以事其君，為人子者，懷仁義以事其父，為人弟者，懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也。何必曰利？』」
- ⑬ 李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990 年），頁 51～53。
- ⑭ 第 1 則見〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁 221；第 2、4 則見〈先秦道家易學發微〉，頁 19～20、19；第 3、5 則見《易傳與道家思想》，頁 71、63。
- ⑮ [魏]王弼、韓康伯注，[唐]孔穎達正義：《周易注疏》，頁 11 下。
- ⑯ [宋]項安世：《周易玩辭》（臺北：廣文書局，1974 年），頁 24。

- ①67 參見張善文編著：《周易辭典》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁737～738。
- ①68 戴君仁：《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年），頁220。
- ①69 〔清〕郭慶藩《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁370。
- ①70 《莊子·在宥》：「故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明；尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！」同前註，頁369。
- ①71 〔清〕林雲銘：《莊子因》，收入嚴靈峰編《無求備齋莊子集成初編》（十八）（臺北：藝文印書館，1972年），頁380。
- ①72 〔宋〕林希逸：《南華真經口義》，收入嚴靈峰編《無求備齋莊子集成初編》（八），頁715。
- ①73 〔唐〕李鼎祚集解，〔清〕李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，頁150。
- ①74 〔晉〕王弼註，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁266。
- ①75 第6、9則見〈先秦道家易學發微〉，頁19、20～21；第5、6、10、11則見《易傳與道家思想》，頁61、34、223、42。
- ①76 王弼注曰：「夫以不正无應而適人也，必須彼道窮盡无所與交，然後乃可以往，故遷期遲歸，以待時也。」《王弼集校釋》，頁488。
- ①77 虞翻曰：「待男行矣」，〔唐〕李鼎祚集解，〔清〕李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，頁476。
- ①78 〔魏〕王弼註，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁112。
- ①79 蔣錫昌：《老子校詁》（臺北：明倫出版社，1971年），頁275。
- ①80 俞樾：《諸子平議》（臺北：世界書局，1967年），頁89。



- ①⑧ 宣穎注云：「皆真機之自動者，吾特從而寓目焉。」見〔清〕宣穎著，王輝吉校：《莊子南華經解》（臺北：宏業書局，1977年），頁97。陳壽昌亦云：「謂游於舉世紛汨之中，以觀真機之所在。」見《南華真經正義》（臺北：新天地，1977年），頁167。劉鳳苞亦曰：「萬物之在天地，各具一片真機，吾特從而寓目焉。」見《南華雪心篇》（嚴靈峰：《無求備齋莊子集成初編》第24-25冊，臺北：藝文印書館，1972年），卷3頁44上。
- ①⑨ 何妥曰：「乾上震下，天威下行，物皆絜齊，不敢虛妄也。」見李鼎祚《周易集解》所引，〔清〕李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，頁269。
- ①⑩ 見張默生：《莊子新釋》，頁4。
- ①⑪ 見戴璉璋：《易傳之形成及其思想·序言》（臺北：文津出版社，1989年），頁6。
- ①⑫ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁324、225。
- ①⑬ 參見陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁61。
- ①⑭ 參見朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁86、110。
- ①⑮ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁127。
- ①⑯ 第12~17則見《易傳與道家思想》，頁71、62、105、65、67~68、37。
- ①⑰ 朱熹《周易本義》註曰：「木上有水，津潤上行，井之象也。勞民者，以君養民。勸相者，使民相養，皆取井養之義。」（臺北：新文豐出版社，1990年），頁307。
- ①⑱ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁14。
- ①⑲ 同前註，頁214。
- ②⑰ 王弼此章注曰：「裔，農夫。農人之治田，務去其殊類，歸於齊

一也。全其自然，不急其荒病，除其所以荒病。上承天命，下綏百姓，莫過於此。」同前註，頁155。

- ①94 朱熹云：「老氏欲保全其身底意思多。……老氏貪生。」見《朱子語類·老氏》（台北：文津出版社，1986年12月），頁3012。又云：「老莊之學，不論義理之當否，而但欲依阿於其間，以為全身避患之計」、「老氏『知我者希，則我貴矣』（七十章），此異端自私之見。」《朱子文集》卷67〈養生主說〉、卷70〈記謝上蔡論語疑義〉（臺北：德富，古籍叢刊，1999年）冊7，頁3396、3520。
- ①95 〔元〕袁桷：《清容居士集·呂成之老子講義序》，收入《文淵閣四庫全書》第1203冊，頁290。
- ①96 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁65。
- ①97 戴君仁：《梅園論學續集》，頁223。
- ①98 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁225、221。
- ①99 陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，頁209。
- ②00 曾春海：《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003年），頁216。
- ②01 張其成：《易道主幹》，頁229。



## 伍、《易傳》與儒、道關係論衡

### 一、前言

在近、當代的易學研究中，《易傳》思想的歸屬性問題，成為一個新穎的論題，相關的論點約可分為兩個大方向：一、《易傳》是儒家易學、二、《易傳》是道家易學。第一種論點又可細分成三個次論點：（一）、《易傳》是儒家易學，《十翼》基本上乃孔子所作，只不過在今本的《易傳》中，保留有「記述前人遺聞的部分」，也有「弟子記錄的部分」，也有「後人竄入的部分」，持此論點者是金景芳先生，其云：「《易傳》當然不可能都是孔子親筆作的。但絕大部分是孔子留下來的，應當沒有問題。孔子的哲學思想主要表現在《易傳》上」<sup>①</sup>。（二）、《易傳》是儒家易學，《十翼》雖非孔子所作，但其學說思想是儒學的，與孔子、孟子、荀子的思想有很密切的關係，可謂之為「孔門易學」，持此論點者有戴師璉璋、金德建先生、李學勤先生……等。（三）、《易傳》是儒家易學，但融合了道家、陰陽家、名家、法家……等諸家思想，持此論點的學者甚多，如錢穆先生、戴君仁先生、朱伯崑先生、李鏡池先生、黃沛榮先生……等。而這三個次論點並非是相斥的，它們大體只是著重的層面不同，在大方向的肯認，即「《易傳》是儒家易學」的基本觀點上，它們都是一致的。

至於第二種論點——《易傳》是道家易學，則以陳鼓應教授的主張最為熱切，他對相關的典籍都認真地披尋蒐討，且作了非常

寬廣之論述，冀望在易學研究上，能夠「自成一家之言」，其旺盛的企圖心可謂強烈地透顯於字裡行間。陳教授大體從數個方面建構其論點：

1、戰國、秦、漢間，道家有一個鮮明的傳《易》譜系，儒家則無。

2、《易傳》以道家基本觀念建立其哲學體系。

3、《易傳》甚多學說思想皆「淵源自道家」。

4、《易傳》是以道家思想為主幹。

陳教授緣何能夠得出這樣的論點？因為一些前輩學者也分別從哲學概念、自然主義的天道觀、推天道以明人事的思維方式、辯證法等，探討《易傳》與道家思想之關連性，他們也一樣認真地考究查覈，但在其深入的考察後，他們提出的卻是：《易傳》雖受到道家思想的影響，但它仍是以儒家思想為主要基調的安身立命之學，以陳鼓應先生推崇立論「最為精闢」的錢穆先生為例②，其云：

《易·繫》裏的思想，大體上是遠於《論語》而近於《老》《莊》的，約有下面三條：(一)《繫辭》言神言變化，相當於《老》《莊》言自然言道；《論語》好言仁，只重人與人的相交，對於人類以外的自然界似少注意。(二)《繫辭》言利害吉凶，《老》《莊》亦言利害吉凶；孔子學說的對象為人群，故不敢言利而言義，《老》《莊》學說的對象為自然，故不必言義而逕言利。(三)《繫辭》《老子》均重因果觀念；孔子貴知命，僅求活動於現有的狀態之下，《老子》《易傳·繫辭》則於命的來源均有討究，

這顯見是他們思想上的不同。所以《易·繫》裏的哲學，是道家的自然哲學。③

錢穆先生雖然提出「《易·繫》裏的哲學，是道家的自然哲學」，但其文章主要在論述「《十翼》非孔子所作」，他並不認為《易傳》是道家易學，他仍然主張《易傳》是儒家的易學。

再以李鏡池先生為言，李先生說：「《彖傳》“乾”、“坤”二卦的說解是來自《老子》的，而且要從《老子》所說的來理解《彖傳》，才明白這些話的意義。」④道家易學論者曾模仿其語氣而云：「《彖傳·乾卦》的主要概念詞句是來自於《莊子》的，而且要通過《莊子》，才能理解《彖傳》。」⑤李先生又說：「《易傳》中如《彖傳》說乾道統天，為萬物創始生長的根源，已採納了道家之說」、《彖傳》的作者「並不是純粹的儒家、他多多少少是受過道家影響的」，但他仍舊認為：「我們說《象傳》作者的思想純粹是儒家思想，大概不會錯。……就是《彖傳》也帶儒家色彩」、「《易傳》不是孔子作，卻無疑是出於儒家之手」、「《易傳》是儒家對《易經》研究的論文集」⑥。

朱伯崑先生也說：「《老子》的陰陽說在戰國時代起了很大影響。道家老莊學派和黃老學派都以陰陽範疇說明萬物的性質及其變化的過程。……戰國中期和前期，陰陽學說是由道家倡導起來的。而儒家的代表人物，從孔子到孟子都不講陰陽說。」⑦又說：「（《周易》）非儒家一家的典籍」、「（《易傳》）有自己的理論體系，成為戰國時期一大哲學流派。」然而他只是強調：《易傳》的作者並不是「孔、孟正統派」的儒家，而是吸收了

道家、陰陽家……等各家思想的「儒家」，「這同儒家的大師荀子一樣，其哲學思想反映了戰國時代哲學發展的面貌。」其雖非「孔孟正統派」，但還是「屬於儒家」<sup>⑧</sup>，因而，《易傳》仍是儒家的易學。

梁啟超先生亦云：「據我個人的意見，《繫辭》《文言》以下各篇是孔門後學受了道家和陰陽家的影響而做的書。」<sup>⑨</sup>戴君仁先生也說：「……易傳就吸收了道家思想，而仍化為儒家的血肉。……其基本精神畢竟是儒家的。」<sup>⑩</sup>黃沛榮先生也說：「《彖》、《象》、《文言》諸傳，兼有儒、道、法三家思想，而以儒家思想為主。」<sup>⑪</sup>類似的觀點實不勝枚舉，這些學者們對於《易傳》的基調，都是定位在儒家易學，而非道家易學。

《易傳》究是儒家易學，而受到道家思想的影響；抑或它其實是道家易學，而吸收了儒家的倫理思想。儒、道孰為主、孰為從？此中耐人尋味的是：兩方的學者們都分別從哲學概念、自然主義的天道觀、推天道以明人事的思維方式、辯證法等，探討《易傳》與道家思想之關連性，他們都一樣地從概念學說上探本溯源，但一方主「道家易學」，一方主「儒家易學」，何以相同的文本與資料、相類的考察過程，而結論卻如此的南轅北轍？道家易學論者認為：「《易傳》是道家易學」之所以「難以令學界接受」，乃是兩個因素使然：一是學者們沒有「留意稷下道家的作品和馬王堆出土的珍貴文獻」，一是因為「人們安于習見」，其云：

《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家。這對於專家學者們的既定看法，是一個巨大的挑戰，這觀點之所以

一時難以令學界接受，主要在於人們安於習見，再則由於學人未及留意稷下道家的作品和馬王堆出土的珍貴文獻（其中的帛書《黃帝四經》與帛書《繫辭》最關緊要）。

⑫

然而，《易傳》是儒家易學，乃是一個流傳二千餘年的傳統性觀點，在封建時代的舊文化中，容有一些「安于習見」的「腐儒」與「陋儒」，但並非每個時期亦或每個士人皆是如此，特別是近、現代的知識份子，每個人都有獨立思考與判斷的能力，傳統的經學權威在這個時代已經起不了多大的作用，更何況在一波波新思潮的啟迪後，客觀的求真精神，以及「於不疑處有疑」的求知態度，幾乎已成為每一學門研究的必要條件，故而，「安于習見」的理由實難成立。至於稷下道家與《易傳》的關係，有些學者其實已經留心到了，如朱伯崑先生說：

在戰國時代，不僅儒家孟子講趨時，兵家、道家、法家都講趨時。如《管子·宙合》說：「必周於德，審於時，時德之遇，事之會也」；「時而動，不時則靜。」《管子·白心》說：「以時為寶」。《彖》、《象》以能否「與時偕行」，說明卦爻辭的吉凶，也是同戰國時代流行的審時度勢的思想相適應的。⑬

而馬王堆出土的珍貴文獻是否具有「最關緊要」性的影響，有些學者是持著不同看法的，如黃沛榮先生就說：

上引《繫辭》、《文言》與馬王堆《易傳》五種，若將闕文部分計入，共有「子曰」、「夫子曰」、「孔子曰」135

次，若不計闕文，亦有 123 次。其中《繆和》、《昭力》中之「子曰」，指孔子或是其他傳易之人，學者尚有異說，若暫予扣除，文獻中所載孔子之《易》說，亦有 91 條之多。……由於馬王堆漢墓帛書之發現，使「孔子」之《易》說驟增數十條。此等《易》說，皆屬問答體，近於語錄，當非孔子自著；然而合此等《易》說而觀，孔子傳《易》之事，殆無可疑也。<sup>⑭</sup>

因著馬王堆漢墓帛書的出土，使「孔子」的《易》說「驟增數十條」，所以「孔子傳《易》之事，殆無可疑也」。同樣的文獻資料，卻有著完全不同的解讀，而因著諸多這類文本詮釋、論證方式上的差異，終導致「《易傳》究是儒家易學？抑是道家易學？」之大方向主張上的殊途，而兩種論點最大的分歧處在於：道家思想對於《易傳》，究竟僅是「影響」？抑或不僅僅是「影響」，它應該是《易傳》哲學思想的「主幹」；道家易學論者想要爭取的是：道家思想在《易傳》中「主流」與「主體」的地位，若以周代的「宗法」制度為喻，他認為：道家思想是《易傳》的「大宗」，而非「別子」的「小宗」。

《易傳》與儒、道兩家親疏遠近的關係為何？它究竟是與儒家的關係較為密切？抑或是與道家的關係較為接近？在傳統哲學時代，似乎很少學者有相關問題的討論，因為自戰國、秦、漢以降，《易傳》就被列為儒家的經書，其被視為儒家的易學，乃是理所當然的事。及乎當代的道家易學論者始大力強調：「《易傳》的『主幹思想』」，他並且不斷宣稱：「就《易傳》思想體系來看，它的天道觀、自然觀（或稱宇宙論），以及辯證的思想



方法，為其理論架構的主幹，而以道家思想的影響為最大，其次是陰陽家與儒家。因而，學界一向認為《易傳》是儒家的典籍，這觀點是錯誤的。如果就倫理政治的部分來看，無疑它受儒家的影響為大，包括它的糟粕部分（如君尊臣卑，夫尊妻卑等思想）。<sup>⑮</sup>既然《易傳》的「主幹思想」都是道家的，那麼《易傳》是道家的易學，似乎也是一種「理所當然」的事了。

但是「《易傳》是儒家易學」，與「《易傳》是道家易學」，這兩個命題只會有一個是「真」的，因為兩個是一種「分析的對立」關係，它們是同一層次、並列的，故一為真，另一必為假；它們並不是分屬於兩個不同的層次，故可同時為真的「辯證對立」關係。因而，主要問題是當該如何來重新釐清：《易傳》與道家、儒家間的關係，而一個更須要作根源性探討的問題是：《易傳》的「主幹思想」究竟在哪裡？這兩個問題是本文撰写的主要宗旨，在程序上則主要分為兩個論述脈絡來進行，首先考察《易傳》與道家思想之關係，《易傳》確實是受到道家思想的影響，但哪些成分是屬於「直接影響」？哪些則應當是「間接影響」？其次，應當如何解說這些影響與交融的思想成分，它們究是一種思想的「共構成素」？抑是「道家的專有」？復次，可以從「天道觀、自然觀（或稱宇宙論）、辯證思想」等，來定位《易傳》的「主幹」嗎？道家思想真的也是以此為「主幹」嗎？第二個脈絡則探究《易傳》與儒家思想的關係，首先釐清儒、道思想的關鍵性分界點，接著從「道」的意涵、工夫實踐、人性論、形上學形態、理想人格義蘊等數個面向，逐一考察《易傳》與儒家思想的關係。冀望經由這兩個脈絡的考察與探究，能重新為「《易傳》究是儒家易學？抑是道家易學？」作一較為客觀的

衡定。

## 二、《易傳》與道家思想關係之探討

### （一）《易傳》確有受到道家的影響

《十翼》之作，大抵成書於戰國至漢初之際，此段時期，學術思想展現出一種大融合的趨勢，這個特色可以從三方面顯現出來：其一，在先秦時期，百家爭鳴，其雖相互辯難、激盪，但也互相交融、影響，此從《漢書·藝文志》可顯見出，其云：

諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蠶出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。<sup>①⑥</sup>

其二，漢初之世，雖經秦火之後，但諸子學術泠然未絕，學風也自由多元，如文帝與竇太后皆好黃老家言，曹參、汲黯也修黃老之術，主張以清靜治國；淮南王延請賓客著書，雜取各家之說；此外，賈誼嘗學申商，晁錯也習申商刑名，韓安同受韓子雜說，主父偃亦學長短縱橫之術，這些在《史記》與《漢書》皆有明文記載，由此可見，在武帝獨尊儒術以前，百家之學猶然昌盛。

其三，漢初學者大都不專主一家，學問喜好兼容並蓄，即便是治國之術，也一樣「霸、王道雜之」，而非「純任德教」<sup>①⑦</sup>，戴君仁先生認為：此種風尚「戰國之末已然」，其云：

從漢初以至武帝時，一般學者大都不純，……而這種風氣，可能戰國之末已然。然《呂氏春秋》的作者們，也許都是學不純師的。戰國之末，儒、墨、道、名、法諸家，已各發展至成熟的階段，很容易互相影響，兼收並攝，不過不能如漢初以降明白可考而已。<sup>⑮</sup>

《易傳》的結集成書，因為有著這樣的時代背景，所以其「融通道墨，和會陰陽」<sup>⑯</sup>，乃是有其環境因素使然，而也因為其兼採並攝，匯聚眾流，才能建構一個體大思精的學說體系，成為一部「集大成」的時代巨著，曾春海先生即云：「《易經》內具豐富的哲學資源，它融合了儒家傳統、戰國中後期流行的陰陽思想，以及兼攝了道家思想。《易傳》之作使《易》書開闢拓深了儒學，由人道上貫天道，以天道涵全人道。」<sup>⑰</sup>

《易傳》是「戰國及其以前各派各家思想的集大成者」，但它迥異於《呂氏春秋》與《淮南子》一類的雜揉，它的融合是一種有層次、有系統的理論建構，它以卦爻的象位結構為基本框架，再把儒學義理融入於卦爻象位體系中，將「易學」與「義理」作了一個結構性的整合，戴師璉璋對於此種結合有甚為深刻的闡發：

《易傳》作者，在儒家這一風氣下繼承易學傳統，他們雖然未至於「不占」的地步，但也知道應該怎麼做一個「善為易者」。……他們在象位與義理兩大脈絡上，是接受春秋易學的成果而再往前推進。就象位來說，一方面豐富了春秋以來的卦象、卦位觀念，另一方面又開拓了爻象、爻

位的領域。這不但使象位觀念更為細密，而且還可以藉此把剛柔、陰陽這兩組觀念引進象位系統裡來，使象位與義理可以作有效的聯繫。就義理來說，《易傳》作者，除了繼承傳統的重德精神以外，還把易學與儒學結合起來，一方面藉易學的形式開拓儒學的思路；一方面藉儒學的義理充實易學的內容。這就使他們的成就不只是限於易學的範圍。②

以「爻位說」為例，它是以儒家的「尊卑等級倫常觀念」、「時中觀念」，還有諸家所共有的「盈虛消長觀念」等，為指導原則構作而成②。

除了「易學傳統」與「儒學傳統」的結構性整合外，《易傳》也融入道家的天道論、宇宙論、辯證思想等，唯此步融合，並非只是直接地嫁接與移植，而是一種消化性地融通，也是有的學者所稱的「創造性地轉化」；陰陽家思想於其中也有其不可忽視的份量，其他名、法、墨諸家的思想則依其結構上的需要而隨機挹取，由之而成為一部「極天地之淵藪、究人事之終始的哲理寶典」，此即王新春先生所云：

《易傳》將《易經》的占筮框架體系改造成了一種象數與「義（易）理」密切結合的獨特思想體系——由象數發而為「義（易）理」，由「義（易）理」來解說象數，提出了一種以陰陽論為深層理論基線、以象數框架為外在形式、以陰陽、物理、人道為內容的貫通天人的總體宇宙論，《易經》於是乎從占筮迷信之書一躍而變成「極天地之淵藪、究人事之終始」（宋胡瑗《周易口義》語）的哲理寶

## 典。②

這種詮解方式，一方面彰顯出《易傳》是在「解經」，但同時也寓「作」於「注」，而因為它兼容並蓄，海會百川，建構出其具有高度哲學成就的理論體系，方得使《周易》由占筮之書，躍升為安身立命的哲理經典。但也因其解說的方式是「引而申之，觸類而長之」②，所以近人在研究《周易》時，也須要有「經傳分家，以經解經，以傳解傳」③的基本認識，方不至於郢書燕說，強為說解。

《易傳》中確曾受到道家的影響，已如前所述；然而，究竟有多少概念、學說是《易傳》資取於道家者？道家易學論者與其他學者的看法出入甚大，依前者的論述，其數量是非常可觀的，被提到的語彙與概念，至少也有兩百個以上，諸如：雷霆、風雨、日月、寒暑、性命、太和、雲行雨施、品物流行、大明終始、乘龍禦天、天則、天行、知止、忠信、不伐、兩儀、富有、大業、盛德、財、位、神明、鬼神、生生、易知、有功、可久、可大、天德、天地、陰陽、剛柔、四時、動靜、知命、消息盈虛、與時消息、盈虛、天尊地卑、……等等，凡此可謂是不勝枚舉，即如《乾象》之「天行健，君子以自強不息」，也是與《老子》五章的「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」，是「同一義涵」④的。

除了概念的數量多之外，其所使用的關係詞也是非常多樣，從「有關」、「相通」，而「喜用」、「影響」，而「特有」、「相同」，而「正是」、「本於」，而「繼承」、「淵源」，而「如出一轍」、「密切聯繫」，到「同一作者群」、「同一學派

的主張」等，逐層遞進，道家易學論者試圖藉著這些綿密的網絡關係，讓我們瞭解到：《易傳》中的概念，不僅在「量」上，亦且在「質」上，與道具有著非常緊密的關係；進而依據著這個緊密的網絡關係，推導出：「《易傳》以道家基本觀念建立其哲學體系」<sup>②</sup>與「《易傳》是道家易學」的主張。

道家易學論者雖精心構作了如此緊密的關係網絡，但其在論述時，態度的偏頗是非常明顯的，以一般性的概念「終始」為例，其云：「『終始』一詞，更是莊子常用之語，全書中共十七見」，其他古籍則存而不論了；其實，「終始」這個概念《大學》、《中庸》皆有，《荀子》中亦出現了二十餘次之多；而大多數的概念，則只是一味地強調《易傳》有，而道家、稷下，或黃老亦有；而更大的問題是：在很多的敘述中，就直接構築了《易傳》與道家緊密的「傳承關係」，例如「時」，其云：

在《易傳》中《彖傳》最重視「時」的概念，《繫辭》繼承了《彖傳》對「時」的認識，也強調了「時」的重要性。……但總的來說，這二者對「時」的重視，都可溯源於老子與黃老道家。

《易傳》「時變」的概念源於稷下道家。<sup>③</sup>

朱伯崑先生對於「時」的說法則是：「在戰國時代，不僅儒家孟子講趨時，兵家、道家、法家都講趨時。……《彖》、《象》以能否『與時偕行』，說明卦爻辭的吉凶，也是同戰國時代流行的審時度勢的思想相適應的。」<sup>④</sup>兩相對照，論述立場的「正」與「偏」，判然立見。

總括而言，道家易學論者在鋪陳《易傳》與道家的直承關係

時，約可歸納出如下五個偏失：其一，忽略「共同性概念」的偏失；其二，漠視「共命慧」的偏失；其三，捨本取末，捨儒取道的偏失；其四，關係詞誇誕不實的偏失；其五，捨「內容義」而取「形式義」的偏失。這些相關的問題，已在〈「《易傳》是道家易學」的論述策略及其紕繆〉一章中詳加討論，此處不再贅述，本章節想要探討的是：其他學者在討論《易傳》與道家的關係時，他們的說法如何？特別是那些治學嚴謹，持論又平正公允的前輩學者們之論點。

那麼，前輩學者們認為《易傳》中哪些概念與學說是受到道家影響的呢？此約可彙整如下：「天道觀與道論」<sup>③①</sup>、「宇宙論」<sup>③②</sup>、「自然哲學、自然義之天」<sup>③③</sup>、「辯證思想」<sup>③④</sup>、「無為思想」<sup>③⑤</sup>、「三才之說」<sup>③⑥</sup>、「陰陽說」、「和」<sup>③⑦</sup>、「太極」<sup>③⑧</sup>、「鬼神」<sup>③⑨</sup>、「精氣」<sup>④①</sup>、「剛柔、盈虛」<sup>④②</sup>、「復」<sup>④③</sup>、「謙」<sup>④④</sup>……等等。這些概念與思想僅是舉其大端，有些學者列舉的語句較長，大體亦只能依其意涵歸屬在相關的概念、學說之下，如戴君仁先生云：「『易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故』、『以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正』、『天地設位，聖人成能』、『財成天地之道，輔相天地之宜』等，都是受到道家的影響。」第一句歸之於「無為思想」，三、四句納入「三才之道」中，第二句則因無相關，未予列入。總之，它們大體是學者們較常提到的，其中雖有幾個尚待商榷，將於後文接續討論外，有許多毫無疑問的是道家的思想；因此，《易傳》中確實是受到道家的影響，以是之故，有學者認為：如《繫辭傳》等，乃「是孔子的後學南方人於道家所得甚深的人做的」<sup>④⑤</sup>。

然而，上述的概念與學說，其中有幾個是《周易》卦爻辭本有的思想，這些能否視為道家影響之於《易傳》者？可能須要進一步斟酌。一般咸認為：老子曾受《周易》經文之影響；而《易經》本有「謙卦」，《易傳》既是解《易》之作，則《易傳》的「尚謙」，是當源自於《易經》呢？抑或是迂迴曲折地說成是受到《老子》的影響呢？「物極必反」亦然，「爻辭論各爻之吉凶時，常有『物極必反』的觀念」<sup>④</sup>，黃沛榮先生於此有甚為諦當的說解，其云：

吾人研究《易》、《老》關係，於《老子》與《易傳》間確實存在之某種關係，亦不可逕行認定，而須再作另一層面之考察。《易傳》為說《易》之作，對於卦爻辭之義蘊，自應予以闡發；換言之，影響《易傳》最大者當為卦爻辭矣。是以若將某些《老子》、《易傳》同受卦爻辭影響之處，誤認為《易傳》受《老子》所影響，勢必似是而非。馮友蘭先生《新原道》論《易傳》與《老子》之關係云……舉《謙卦·彖傳》及「物極必反」之義以論《易傳》與《老子》之同，並明謂「此老學之說，而《易傳》取之者」，殊不知《老子》、《易傳》雖同有「物極必反」及「尚謙」之思想，卻非由於二者之相互關係，乃同原於《易經》（卦爻辭）之故。以《謙卦》為例，其謙道思想一方面為《老子》所吸收而成其哲學之一環，另一方面，《謙·彖》既為《謙卦》之傳，則其申明《謙卦》之義乃理所當然，自不必由《老子》轉化，且《謙·彖》之用語亦無承襲《老子》之跡象，是以馮說之失，可謂昭然



矣！若此者，皆宜作進一步之考察。<sup>④</sup>

除了辨明《周易》經與傳之間有著直承關係，無須治絲益繁，反而繞出去，求本於《老子》外，黃先生也闡明：《易》、《老》之間，即使有些「字義相似者」，也「僅可視為『暗合』耳」，不可「強為比附」<sup>④</sup>。這兩個判準，筆者認為可以視為討論《易》、《老》關係時的判斷原則，惜乎道家易學論者未能善體箇中要義，因為「《易傳》以道家基本觀念建立其哲學體系」的論點，其中有非常多被列舉出的概念，其實是與此二原則相違背的。

有些學者認為：《易傳》中「自然義的天」，也是受到道家的影響，但以前述的判斷原則言之，它也可以不被如此認定。在《周易》經文中，卦辭未有述及「天」者，爻辭則有六個提到「天」，除了《大有》卦：「上九，自天佑之，吉無不利。」是「神性義的天」外，其餘五個皆屬「自然義的天」：

- 1、《乾》：「九五，飛龍在天。」
- 2、《姤》：「九五，以杞包瓜，含章，有隕自天。」
- 3、《中孚》：「上九，翰音登于天，貞凶。」
- 4、《大畜》：「上九，何天之衢，亨。」
- 5、《明夷》：「上六，不明晦；初登於天，後入於地。」

這幾個卦，都是一方面以「天」擬狀其或居「九五」，或居「上九」、「上六」的位置，但同時也指謂著「高高在上遍覆萬物的穹蒼」。此與《詩》所說的「宛彼鳴鳩，翰飛戾天」，或「倬彼雲漢，為章於天」的天同義。並「從狀述中顯示了天的高高在上，或廣闊無礙的空間性的自然涵義。」<sup>④</sup>而由上引之例，

可見出《周易》的爻辭，已有「自然義的天」。

其實「自然義之天」應該與「神性義的天」一樣，都起源甚早，先民除了對雷電風雨等自然現象，會賦予神話性的解說外，浩瀚無垠的蒼穹與廣闊厚實的大地，也在日常生活中引生很親切且很直覺性的感受，因之，在先民最早的詩歌總集《詩經》中，「神性義的天」固然很多，而「自然義的天」為數也不少，諸如：《唐風》中的「綢繆束薪，三星在天」、《小雅》中的「鶴鳴于九皋，聲聞于天」、「謂天蓋高，不敢不局；謂地蓋厚，不敢不踏」、《大雅》中的「鳶飛戾天，魚躍于淵」、……等，例證甚多，難以盡舉。《詩》、《易》中如此多的例子，顯示出「自然義之天」在原始觀念中即已有之，因此，《易傳》的「自然天」直接承自爻辭即可，不必捨內而求之於外，言其來自於道家。

有些學者在討論《論語》中的「天」時，往往只注意到有意志的「人格天」，但亦有學者留意到孔子其實也有述及「自然天」，如金景芳先生認為：孔子從「四時行焉，百物生焉」而言「天」，與《周易》的「天」，有著思想上的一致性，其云：

《易》中的一陰一陽也是兩儀。……四象在自然界中就是象春夏秋冬四時。「變通莫大乎四時」，四時就是天地的變化，由天地的變化而生成萬物。筮法講「揲之以四以象四時」，與卦講「兩儀生四象」的含義是一樣的。《論語》說：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」，與《周易》的思想一致。<sup>④</sup>

《論語》中除了上段所引〈陽貨〉篇之文是「自然天」外，〈子

張〉篇也記載：陳子禽恭維子貢，認為他賢於孔子，子貢回答說：「君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。……」此外，《孟子·萬章上》也引到孔子之言：「天無二日，民無二王」，這些都是「自然天」的意涵，從儒家經籍中可以見出：它是很一般性的原始觀念，而此一涵義的「天」，《孟子》中同樣也有，諸如：

天油然作雲，沛然下雨。（《孟子·梁惠王上》）

天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。（〈離婁下〉）

莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。（〈萬章上〉）

舜往于田，號泣于旻天。（〈萬章上〉）

天時不如地利，地利不如人和。（〈公孫丑下〉）

道則高矣、美矣，宜若登天然，似不可及也。（〈盡心上〉）

也有「天地」並舉之例，此天亦是「自然天」：

夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！（〈盡心上〉）

其為氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。（〈公孫丑上〉）

孟子與弟子公孫丑、萬章等論學時喜歡引《詩》為證，而所引之《詩》文，也有「自然天」之義者，諸如：

《詩》云：『迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。  
(〈公孫丑上〉)』

《詩》曰：「天之方蹶，無然泄泄。」(〈離婁上〉)

如上所引，意謂著「自然天」乃是很一般性的自然現象，孔子與孟子雖較強調「人格天」與「形上天」，但在言談間，很自然地也會提到「自然天」，但學者們卻較少注意到此方面，唯間而亦有學者述及之者，如金景芳先生就說：

《易經》裡講的天命不是上帝之旨意的意思。孟子講「莫之為而為者天也，莫之致而至者命也」，是講得對的。孟子給天命下的這個定義，放到《易經》上是合適的。《易經》中講的天，與孟子說的一樣，不為而為，自然而然，沒有意志，沒有主宰。<sup>④9</sup>

《易傳》的「陰陽說」，有些學者認為係源自於「道家」，李鏡池先生則從兩個概念的關聯性與發展性著眼，將之歸本於「陰陽家」，其云：

《象傳》在《易傳》裡，最有代表性的作品，它綜合了由陰陽家的陰陽說所發展出來的剛柔說，道家的宇宙觀，和儒家的政治思想、行為修養思想來說解《周易》，而又奠定了後來說《易》的基礎。<sup>⑤0</sup>

持前一種論點者，如朱伯崑先生認為：「陰陽」這一對範疇性的概念，被用來「解釋天地萬物的性質」，無疑是始於《老子》的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」<sup>⑤1</sup>，這是就範疇性概念的原創

性言之。李鏡池先生則就「陰陽」成為一套系統性的學說，並被廣泛性地運用而言，亦且將之與「仁義節儉，君臣上下六親之施」（《史記·孟荀列傳》）作整合<sup>⑤2</sup>，就此套系統學說的推廣與整合言之，則確是始自陰陽五行家鄒衍。從「陰陽學說」的遞嬗衍進之跡來說，《老子》可說是「遠承」關係，陰陽家則是「近宗」關係，《易傳》並承二者的影響，唯親疏遠近關係小有差別。朱先生其後也提到：「戰國時代，倡導陰陽說的，不僅有道家，還有陰陽五行家。」<sup>⑤3</sup>故而，兩者異中亦有同處。至於《易傳》以「剛柔」解易，廖名春先生認為並非源自陰陽家，而是《易傳》本身的創見，其云：

有人認為孔子不講陰陽，荀子以剛柔解易，係源自別家，這種說法是不足信的。剛柔說的表現形式為卦變說。卦變說非出於陰陽家，而是出於《易傳》。<sup>⑤4</sup>

《易傳》「三才之說」何所承自？學者的看法也稍有出入。錢穆先生主張：係從《老子》「域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然」轉出。黃沛榮先生則認為：《易傳》的三才觀念，「可能受《荀子》之直接影響」，《老子》對於《易傳》，「或僅屬間接之影響」<sup>⑤5</sup>。不過，如果「推天道以明人事」乃是一個古籍已有的共同模式<sup>⑤6</sup>，則「三才之道」或「三極之道」，可不必一定要視為是道家的影響。

《易傳》的天道觀（或稱道論）與宇宙論，深受道家的影響，這是很多學者一再提出的，有些學者甚至很堅定地說：「《易傳》受《老子》之影響最明顯者，莫如天道觀。」<sup>⑤7</sup>然而，主張「《易傳》是儒家易學」的學者認為：它僅是一種「影

響」；而「《易傳》是道家易學」論者則認為：它不僅僅是「影響」而已，而是「《易經》—《老子》—《易傳》」，一種學術宗脈的直接傳承。兩者孰是孰非，實有深論的必要，故將於下小節中專節討論此一問題。

## （二）《易傳》所受道家「直接」與「間接」影響之釐析

《易傳》確實是受到了道家思想的影響，但是，其中有哪些成分是「直接」承自於道家者？又有哪些是「間接」受之於道家的？此一問題的探討，可以幫助我們釐清：《易傳》與道家思想的關係，究竟有沒有緊密到足以說「《易傳》是道家的易學」之程度，因為如果真的有很多《易傳》中的思想是道家才有，而儒家都沒有，那麼，這一類主張才較有成立的可能性；而如果早期的儒家雖然沒有，但較後起的儒家已然有之，則道家思想對《易傳》而言僅能算是「影響」，唯其中有些是「直接影響」，有些則是「間接影響」。那麼前面轉介的「中介者」，將可以作為一個範型，提供吾人一個判斷的基準，以方便對「《易傳》究是儒家的？抑是道家的？」之爭論，作出一個學術承續關係上較為客觀的肯斷。

在先秦儒家中，孔子晚年才喜《易》，雖讀《易》「韋編三絕」，但《易傳》七種確非孔子所手定，此幾已為易學界之定論。孟子未傳《易》，他的專精在《詩》、《書》、《春秋》。荀子則「傳經之功甚鉅」，依皮錫瑞先生的考索，《毛詩》、《魯詩》、《韓詩》，還有《左傳》、《穀梁傳》，乃至於二戴之《禮》的傳承，都與荀子有關，又「劉向稱荀卿善為《易》，

其義略見〈非相〉、〈大略〉二篇。是荀子能傳《易》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》，漢初傳其學者極盛。」<sup>⑤⑧</sup>以是，易學之傳揚，學者們咸認與荀子有很大的關係。

荀子處於戰國中、後期，當時七雄爭霸，時君世主傾其心力於富國強兵，為了網羅天下人才，養士之風日漸興盛；而當時學風最盛者，則以齊國的「稷下學宮」最為有名。從春秋到戰國，齊國一直是強大之國，而依據相關的記載，從齊桓公開始，即開啟了稷下養士之風，徐幹《中論·亡國》云：「昔齊桓公立稷下之官，設大夫之號，招致賢人而尊崇之。自孟軻之徒皆游於齊。」<sup>⑤⑨</sup>齊桓之後，學宮歷經幾度興衰，到了宣王時，學風之盛可謂空前，《史記·孟子荀卿列傳》記載了當時的盛況：

自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！……於是齊王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之。覽天下諸侯賓客，言齊能致天下賢士也。<sup>⑥⑩</sup>

稷下學風向以自由開放、競爭交流聞名，前者如熊鐵基先生所言：「『期會於稷下』的『談說之士』，各種學派的人都有，『毀五帝，罪三王』的言論都可發表，環境是比較寬鬆的，思想是很活躍的。」<sup>⑥⑪</sup>後者則有如一個思想上的「競技場」，《新序·雜事》記載了鄒忌初為齊相，淳于髡之屬七十二人不服，於是前往公開挑戰，「淳于髡之徒禮倨，鄒忌之禮卑」，經過幾度言論的交鋒後，鄒忌皆「知之如應響」，「淳于髡等辭屈而去，鄒忌之禮倨，淳于髡等之禮卑。」<sup>⑥⑫</sup>如果鄒忌沒有真才實學足以

應戰，那將會一如「毀五帝，罪三王」的田巴，落得「終身不談」<sup>③</sup>的下場。

孟子與荀子都曾經過稷下學宮的洗禮，孟子至此游學，是在學風最盛的宣王時期，荀子則主要在襄王之時，當時的稷下學士有鄒衍、淳于髡、鄒奭、慎到、環淵、接予、田駢等人，這些人的專長，鄒衍是「深觀陰陽消息而作怪迂之變，……然要其歸，必止乎仁義節儉、君臣上下六親之施。」而鄒奭「亦頗採鄒衍之術」，淳于髡則「學無所止」；後四人學的是「黃老道德之術」<sup>④</sup>，他們的學風都有一個思想融合的共同趨勢。孟、荀在此思想環境中論學，自然也會受到衝擊和影響。郭沫若先生即認為：《孟子》中的「浩然之氣」，乃是《管子·內業》之「氣」的「翻版」<sup>⑤</sup>；日人小野澤精一則認為：孟子是「受到告子『不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣』之說的特別刺激才提出的。」<sup>⑥</sup>兩種說法都昭顯出：各種學說彼此相互激盪、影響、交融是當時的普遍現象。

荀子「年五十始來游學於齊」，他在稷下學宮停留的時間較長，「三為祭酒焉」；去齊之後，又到楚地任蘭陵令，最後終老於楚。這兩個地方是北方道家與南方黃老思想較為發達的地區，也因此荀子受到道家思想的影響較為明顯，這亦是學者們一再提及的，如惠吉星先生說：

先秦道家的天道觀，辯證法和人生觀極富特色，取得了很高的理論成就。荀子吸收老莊自然天道觀，提出“天行有常，不為堯存，不為桀亡”《天論》的天道無為思想，否定了主宰之天和意志之天的存在。荀子還借鑒了道家的君



人南面之術，主張君道無為，……這些，無論是思想內容還是語言形式都有明顯的老莊痕迹。與此同時，荀子揚棄了老莊消極無為的人生態度。他批評老子柔弱退縮，缺乏剛健有為的進取精神，“老子有見於訕，無見於信”（《天論》）。批評莊子因任自然，忽視人的能力，放棄人的責任，“莊子蔽於天而不知人”（《解蔽》）。荀子反對“錯人而思天”，提出了“制天命而用之”的光輝思想。<sup>⑥7</sup>

戴君仁先生亦云：

在戰國末年的儒家，受了道家的影響，則是確定的。例如荀子的書，就染有道家色彩，〈解蔽篇〉：「心何以知？曰虛壹而靜……」以下一大段，就是一個最明顯的例子。「人心之危，道心之微」二語，荀子明明引自道經。大約儒家門戶較大，肯容納別人的東西。<sup>⑥8</sup>

思想互相刺激、交流，大體是當時的一種潮流與趨勢，非獨儒家為然，慎到等人「學黃老道德之術」，即俗稱的「稷下道家」，也是一種融合性的思想，陳麗桂先生即云：「戰國的黃老學家，普遍地都帶著濃厚的調和氣質，除了因道全法的基本型態外，他們也往往多寡不一擷取一些儒墨學說。」<sup>⑥9</sup>鄒衍、鄒奭也是把陰陽五行與儒家的人倫作了整合；淳于髡「博文彊記，學無所止」，意謂著其不專習某家，但也精通眾家，故能讓梁惠王「壹語連三日三夜無倦」<sup>⑦0</sup>。

荀子所受到道家思想的影響，除了戴君仁先生所提到的「虛

靜心」與「人心之危，道心之微」外，郭沫若先生也認為：《荀子》有關「道」的闡論，是受到了道家的影響，其云：

「所謂大聖者知通乎大道，……大道者所以變化遂成萬物也。」（〈哀公〉）「萬物為道一偏，一物為萬物一偏。」（〈天論〉）這些「道」字絕不是儒家所慣用的道術的意義，顯明地是道家所慣用的本體的名目。⑦①

侯外廬先生也說：荀子「吸取了道家的自然天道觀」⑦②；熊十力先生則不僅認為：荀子的「形上學」是從「道家」而來，更進而說：荀子是「由道歸儒」，其云：「荀卿由道歸儒，其形而上學之見地，猶是道家也。」⑦③但是，如果說荀子是「由道歸儒」，則其學術思想將可以區分成兩個時期，前期屬道家，其後轉折為儒家。但在今本《荀子》一書中，有哪幾篇是屬於前期的作品呢？顯然此種主張缺乏文獻上的支持。陳麗桂先生則提出「學兼儒道」之說：

有關荀子究竟是「由道歸儒」，還是以儒摻道的問題，必須澈底分析荀子全部思想成分，甚至他由稷下學生而稷下先生的大半生際遇，才好下論斷，此處姑且捨置不論，但荀子學兼儒道卻是個不爭的事實。⑦④

陳先生此處雖未就「以儒摻道」的觀點細加討論，但其已明確點出：荀子「學兼儒道」，乃是個「不爭的事實」。而無論是熊先生的「由道歸儒」，亦或是陳先生的「學兼儒道」，亦或是有些學者所認為的「以儒摻道」，數種說法都同樣意謂著：在荀子的學說中，融攝有不少道家的思想。

至於《荀子》與《易》的密切關係，則是古往今來甚多學者所強調的。自漢世劉向的「孫卿善為《詩》、《禮》、《易》、《春秋》。」<sup>⑦</sup>迄於清汪中之「六藝之傳，賴以不絕者，荀卿也。」<sup>⑧</sup>即至近世，一些前輩學者也一再提到荀子與《易傳》的關係，如前面引述的皮錫瑞先生之說法；另朱伯崑先生也據〈大略〉對《咸卦》的解釋與《彖傳》大同小異，而云：「在先秦的典籍中，只有《荀子·大略》與《彖》有關。」其並依此而定：「《彖》的下限，當在荀子以前。」<sup>⑨</sup>此外，朱先生在討論《易傳》的作者時，也認為他們「雖然屬於儒家」，但「並非孔孟正統派」的儒家，反而較接近「儒家的大師荀子」，因為「其哲學思想反映了戰國時代哲學發展的面貌」<sup>⑩</sup>。李學勤先生亦云：

荀子一系易學，在晚周以至漢初頗有影響。荀子是這個時期儒家最重要的代表人物，他在易學方面亦多所成就，是他整個思想體系中的一種十分重要的因素。研究這個時期的易學，不可忽略遺說最多的荀子一系。<sup>⑪</sup>

郭沫若先生則對《荀子·天論》中的這段話：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。」作了極為精闢的詮解：

這一節文字可以說是他的天論的精髓，同時也就是他的道體觀的全面。他把神、天、道當成一體，看成為自然中所有的秩序井然的變化。自此以往的更深一層的穿鑿是為他所擯棄的。<sup>⑫</sup>

郭先生的詮解，目的是要說明：《繫辭傳》中，有許多思想，「明明受了荀子的影響，從思想系統上可以見到它們的關係」，他舉了《繫傳》中的幾則，諸如：「一陰一陽之謂道，……生生之謂易，……陰陽不測之謂神」、「形而上者謂之道，……」等，認為這幾則「不僅在使用著本體的意義的『道』，而且道即是易，易即是神的概念也完全是荀子思想的複寫。」<sup>⑧</sup>

《繫辭傳》中有關本體義的「道」，還有「道即是易，易即是神」之概念與思想，「完全是荀子思想的複寫」。緊接著的問題是：荀子這一類的思想從何而來？郭先生的說法也是來自「道家」，其云：

最初把易即變化認為宇宙之第一原理的，自然是承繼了孔子思想的《易》之作者馯臂子弓，然而把道家的術語輸入了的卻是始於荀子。故寫出了這些《繫辭傳》的人們必然是荀子的後學。而且他們也和荀子一樣，在變化以上是不再去對於天道作更深的穿鑿的。<sup>⑨</sup>

說馯臂子弓最先「把易即變化認為宇宙之第一原理」，這應該只是郭先生推測之辭；但言荀子融攝道家思想，而下開《易傳》，則是有文本作根據的，今將《荀子》書與荀子留存的話語中，有關這一類的思想，加以綜理羅列如下：

天道觀：

天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。（〈天論〉）  
所謂大聖者知通乎大道。……大道者所以變化遂成萬物也。（〈哀公〉）

### 道論：

故由用謂之道，盡利矣；由俗謂之道，盡嗛矣；由法謂之道，盡數矣；由執謂之道，盡便矣；由辭謂之道，盡論矣；由天謂之道，盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也。（〈解蔽〉）

萬物為道一偏，一物為萬物一偏。（〈天論〉）

### 宇宙論：

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。（〈禮論〉）

天地生之，聖人成之。（〈富國〉）

### 天地生萬物：

禮有三本：天地者，生之本也；……無天地，惡生？（〈禮論〉）

天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。（〈禮論〉）

### 將宇宙人生作為一個整體來思考：

在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。（〈天論〉）

上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。（〈禮論〉）

### 天、地、人三才之道（或三極之道）：

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。（〈天論〉）

並一而不二，則通於神明，參於天地矣。（〈儒效〉）

君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也。（〈王制〉）

### 自然哲學：

天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當。（〈禮論〉）

天行有常，不為堯存，不為桀亡。（〈天論〉）

### 辯證思想

慎子有見於後，無見於先。老子有見於訕，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。（〈天論〉）

物禁太盛（物極則衰）。（《史記·李斯傳》引）<sup>⑧</sup>

### 陰陽學說

星隊，木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也！是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。（〈天論〉）

所志於陰陽者，已其見知之可以治者矣。官人守天，而自為守道也。

### 剛柔解《易》

《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣、父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。聘士之義，親迎之道，重始也。（〈大略〉）

上列的這些思想，僅是舉其犖犖大者，其他有關的概念，也還不少，諸如：「占卜」、「吉凶」<sup>⑧</sup>、「終始」<sup>⑨</sup>、「取象」、「神」<sup>⑩</sup>、「神明」<sup>⑪</sup>、……等等。這些概念與思想，都透顯著《荀子》與《易傳》的密切關係，再加上《荀子·大略》與《彖》在文獻資料上的相合性，還有前述一些古籍中有關荀子傳《易》的記載，總結這幾個方向的線索，可以清楚地說明一個事實，即在戰國時代的諸子之中，與《易》最有關係者，無人能出荀子之上。

如果把前小節《易傳》所受到道家影響的概念與學說，與上段《荀子》與《易傳》相合的思想作個比對，則可發現它們有甚多的重疊性，這些重疊的思想，昭顯出：從道家到《易傳》，《荀子》乃是一個「中介者」的角色，他融道入儒，他或其後學再引道入《易》，這層學術思想關係的闡明，有助於我們釐清兩個問題：其一，糾正道家易學論者的講法；其二，梳理《易傳》與道家，哪些是「直接影響」者？哪些是「間接影響」者？

道家易學論者在討論《易傳》與儒家的關係時，總是刻意地把荀子排除在儒家之外，由下列數段引文就可概見一斑：

就《彖傳》而言，它出現於孟子之後，卻一點不提儒家的中心觀念仁和義，卻對孔孟都不講的宇宙觀（天道觀）方面的內容感興趣。以其思維方式與哲學觀念等來看，與道

家思想一一相應，而與儒家無涉。

從理論系統上看，《象傳》這種以陰陽解《易》的傳統與儒家無關，而與道家相聯，「《論語》中無陰陽辭句。孟子是戰國中期的儒家大師，《孟子》中亦無陰陽說。儒家的典籍《中庸》據說是孔子的孫子子思的作品，其中亦無陰陽說。這說明戰國中期以前魯國的儒家學者，並不以陰陽為一種範疇解釋事物的性質和變化」。而老莊則不然。就「萬物生成論」而言，《象傳》是繼承老子思想而來，就其自然觀而言，我們會發現《象傳》與莊子學派有驚人的相似、相同之處。……總之，《象傳》在宇宙論或天道觀與儒家無涉，而屬於道家系統之作。

原始儒家，僅言人事而不及天道。因而思考問題，常囿於政治人倫層面。將宇宙人生作為一個整體來思考，則是先秦道家思維方式的一大特點。

中國的宇宙觀創始於老子，為莊學與黃老之學等道家各派所發展，而孔孟思想在宇宙觀方面則一無建樹。<sup>⑧</sup>

依道家易學論者的推論，儒家因為沒有「天道觀」、「宇宙論」、「陰陽學說」、「天地生萬物」、「將宇宙人生作為一個整體來思考」、「辯證思想」等，所以《易傳》與儒家無涉，而是道家系統之作。然而，如前所引述者，這些學說大部分都含括在《荀子》的思想中。可是道家易學論者卻在述及此一關係時，有意無意地把《荀子》給漏失了，而只一味不斷地強調道家對《易傳》的直接傳襲，如其言：

《繫辭》與《象傳》以『剛柔』解《易》，得到了老子直



接的啟迪，也可能受到范蠡和《黃帝四經》的影響。從有關文獻中，可見一條明晰的思想發展脈絡。<sup>89</sup>

可是，如果真的審視「有關文獻」，將會發現：《荀子·大略》中才有真正的「以『剛柔』解《易》」者，而這也是先秦典籍中，唯一與《彖傳》有關的資料。「陰陽說」亦然，陳鼓應教授的講法是：「孔孟是不講陰陽的，儒家典籍《論語》、《孟子》、《中庸》裡都不見陰陽說，……《繫辭》這裡以陰陽為『道』的內涵，正是出自《老子》四十二章：『道生一，一生二，……萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』《繫辭》作者承襲著這觀點，綜合而成為形而上學的基本哲學命題。」又云：「《繫辭》『一陰一陽之謂道』，是對於老子陰陽觀和戰國中期南北道家陰陽觀的發展。」<sup>90</sup>我們再對照朱伯崑先生的說解：

孔孟不講陰陽說，而荀子則以陰陽為哲學範疇，說明事物的變化。如《禮論》說：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起。」這是受了戰國時代的陰陽說或以陰陽說解易的影響。又《史記·李斯傳》引李斯的話說：「嗟呼！吾聞之荀卿曰：物禁太盛。夫斯乃上蔡布衣，閭巷之黔首，上不知其駕下，遂擢至此。當今人臣之位，無居臣上者，可謂富貴極矣。物極則衰，吾未之所稅駕也。」荀子說的「物禁太盛」，李斯說的「物極由衰」，同前面蔡澤所說的「物極則衰」，「乘至盛而不返」，道理是一致的，很可能是受了戰國時代易說的影響。<sup>91</sup>

《荀子》以「剛柔」解易，其「陰陽說」又受了「戰國時代以陰

陽說解易的影響」；然而，如此密切的關聯性，道家易學論者卻視之如敝屣；類似此種捨棄《荀子》，而只取道家的論述方式，可謂是汗牛充棟，難以盡數，這顯示出它不是一種無心的疏忽，而是一種故意性的作為；而其所以刻意迴避《荀子》，乃是因為《荀子》與《易傳》的思想有如此多的相合，而這些《易》、《荀》相合的思想，正是其主張「《易傳》以道家思想為主幹」的重要理論支柱點所在。這是本小節所欲釐清的第一個問題。

其次，《荀子》受到道家思想的影響，然後《易傳》中有不少思想再直承《荀子》而來，如上所述之「天道觀、宇宙論、天地人整體性思維、自然哲學、陰陽說、剛柔說」等。另外，《易傳》中也有一些思想是融攝道家而有，如有些學者所提到的：「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。……唯神也，故不疾而速，不行而至」、「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體」（《繫辭傳》）、……等等。黃沛榮教授因之而區分為「直接影響」與「間接影響」，黃教授雖僅就「三才之道」而為言，但並無礙於其對《易傳》與《荀子》、道家間親疏遠近關係之認定，意即：《易傳》承《荀子》而來者為「直接關係」；《易傳》承道家而有者為「間接關係」。然而，道家易學論者卻略去《易傳》與《荀子》的「直接關係」，而將《易傳》與道家的「間接關係」提升為「直接關係」；他並沒有說明其之所以略過荀子的理由，而只在其論述中隱約地帶出：因為《荀子》這方面的思想，乃是「受到黃老思想的重大影響」，它是一部「儒道互補之作」②。

確實沒錯！荀子確是受到了道家甚多的影響，然而他又把這方面的影響導入了《易傳》，由之而形構成一條：由道家而《荀

子》，再由道家、《荀子》而《易傳》的學術思想之影響脈絡，這個影響脈絡確然存在。而《荀子》在此脈絡中，乃是一個中介者的角色。假設我們接受：《荀子》中的「天道觀、宇宙論、天地人整體性思維、自然哲學、陰陽學說」等，確然都是因道家的「重大影響」而有，亦即，這些思想的始創者都是道家，荀子因為「受了道家的言論刺激而不能不講」，因而把如許多的道家思想，融入到自己的學說體系之中，因著此種融攝，《荀子》成為一部「儒道互補之作」。在此情況之下，《荀子》究竟是屬於「儒家」？抑或是當該被歸於「道家」呢？筆者檢閱了海峽兩岸數部《中國哲學史》、《中國哲學發展史》，或《中國思想史》之類的著作，還有一些有關《荀子》的專書，尚未發現有將《荀子》列為道家者，今以趙士林先生對荀子的評述為例，其云：

儘管荀子「天論」在本體論上受到道家（特別是宋尹一派）的一定影響，「不為而成，不求而得」的說法亦確乎有老莊的影子，但整體地看，無論「知天順天」還是「天人之分」，其基本精神和價值取向都強烈地閃爍著儒家精神。如果說「知天順天」還主要是對原儒的傳承，那麼「天人之分」則突出地體現了荀子充滿氣魄的思想創發。

⑨

荀子從道家思想裡挹取了「天道觀」、「宇宙論」等這麼多的思想成分到其哲學體系之中，道家思想對《荀子》而言，乃是一種「直接影響」，但《荀子》並沒有因為此「直接影響」就搖身一變，變成為「道家」了，「其基本精神和價值取向都強烈地閃爍著儒家精神」，亦即他仍然是一個典型的「儒家」，還被後代尊

稱為「儒家大師」<sup>④</sup>。現在，縱使我們依照道家易學論者的思維模式，把《荀子》從中國哲學史中變不見了，而言《易傳》「直承」道家的「天道觀、宇宙論、天地人整體性思維、自然哲學、陰陽說、剛柔說」等，則至多也只會像道家對《荀子》的「直接影響」一般，《易傳》並不會因著此「直接影響」，就搖身一變，變成了「道家」；更何況《易傳》有些思想的「直接影響」是來自於《荀子》，道家思想只居於「間接影響」的分位，那意謂著：將《易傳》歸入道家，就更加違背常理了，這是本小節想要解明的第二個問題。

### （三）「《易傳》道家主幹說」難以成立的理由之一 ——「主幹學說」的內容意義並不相同

「《易傳》道家主幹說」，可謂是「《易傳》是道家易學」論點的主論述，道家易學論者並且將此論述加以延伸，進而提出「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」<sup>⑤</sup>等主張。《易傳》中確實融攝有一些道家思想，當該如何為這些思想成分定位，這些思想可不可能是《易傳》與先秦思想，乃至於中國哲學的「主幹思想」，這是本小節的討論重點。

「《易傳》道家主幹說」，道家易學論者採用了亦遮亦表的方式，他一面遮撥《易傳》與孔、孟的關聯性，同時把荀子排除於儒家之外。一面建構《易傳》與道家緊密的連結關係；而此一緊密關係的連結，他是從兩個方面著手進行：一個是概念關係網的連結，另一個是主幹思想網絡的連結。前一個連結所內涵的問

題，已於前面章節加以討論；本小節主要是考察後一種連結，即主幹思想網絡的連結，

道家易學論者一再申言：《易傳》的主要結構不是在人倫道德，而是在天道觀與宇宙論等方面；而此方面的哲學思想，多來自於老子與道家各派，他說：

統觀《易傳》，它的思想淵源主要為：道家的宇宙觀，陰陽家與道家的陰陽說，以及儒家的倫教觀。儒家的倫教觀固然是它的一個組成部分，但是從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家老子。這樣看來，早於孔子四、五百年就已形成的《易經》，固然非儒家典籍；晚於孔子兩三百年的《易傳》，與其說是儒家學派的著作，不如說是以道家哲學為主體而採各家之見並賦予其時代特點的產物。<sup>⑨</sup>

他這一段話至少點出兩個問題：其一，《易傳》是一部融合性的作品；其二，在《易傳》所融合的思想中，「天道觀、由天道推演人道的思維模式、循環論、事物矛盾對立發展變化的辯證思想」等，才是它「哲學思想中的主要結構」，而此主要結構之思想，「多來自道家老子」。

嚴格言之，道家易學論者的論點也非全錯，但他只道出了前半部，而特意隱匿了後半部。這些被稱為《易傳》「主要結構」的思想，即使暫時撇開如「由天道推演人道的思維模式」之是否為「共法」的問題，全部都視為是「來自道家老子」；但如前小

節所論，《老子》思想對《易傳》而言，只是「旁系關係」，是「間接影響」；《荀子》才是其「直接影響」者，才是其「直系血親」；「天道觀、宇宙論、天地人整體性思維、自然哲學、陰陽學說」等，《荀子》也全部都有，而且還是來自於道家的直接影響；然而，即如受到道家直接影響的《荀子》，都沒有變身成為「道家」，其「儒學大師」的地位仍然屹立不搖，此中清楚地昭示著：「天道觀」與「宇宙論」等思想成素，並非儒、道關鍵性的差別點所在。也就是說：儒家之所以為儒家，道家之所以為道家，其分野的界線並非在這些思想成素上。

儒、道思想的分界點，既非取決於這些思想成素，那麼這些可以融通和會的思想成分當該如何看待呢？筆者認為可以名之為「共構成素」，「共構」指謂著：諸子的思想都是開放的系統，他們之間有些思想要素，乃至實踐工夫等，是可以交融與流通的，故而，荀子可以吸取老子的「虛、一、靜」，作為其心知達到「大清明」<sup>⑧</sup>理境的實踐工夫；莊子也可以擷取儒家人倫道德的「孝」與「忠」，把「愛親」與「事君」，視之為「不可解於心」、「無適而非君也」、「無所逃於天地之間」的「命」與「義」<sup>⑨</sup>。而《易傳》也因為能融攝諸家，匯聚眾流，所以才能「成為戰國時期一大哲學流派，在易學史和哲學史上都占有重要地位。」<sup>⑩</sup>

道家易學論者顯然沒有「共構成素」的觀念，陳鼓應教授把天道觀、宇宙論、天地人整體性思維、自然哲學、陰陽學說、精氣說、太極、天行等，還有很多很多的概念，都視之為道家的「特有」與「專有」，《易傳》因為涵有這些思想成分，所以《易傳》被他認為「道家的易學」。但他忽略了，如果把這些

可以融通交流的「共構成素」，當成道家的「專利品」，則儒、道思想都將成為一個封閉的學說系統，宛如一潭沒有源頭、不流動的死水，兩家本有之廣大而精微、博厚且高明的生命智慧，亦將難以為後起的學術所承繼，若果如此，則文化薪傳將會因為失去其求新求變的能量而日漸衰竭。亦且，衡諸我國學術思想發展的實情，也非如此，自先秦諸子之後，歷經兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學，迄於宋明理學，儒、道、釋三家思想迭相醞釀與發展，而三家之所以能有別開生面的嶄新發展，莫不是因為其能從別家思想中挹取資源，因著當時的時代課題與新的思維方法，而作新穎的融合與開展，顯見三家的生命智慧和學說思想，都是開放的系統，而這些可以交流融通的思想成分，與其看成是哪一家的「專利思想」，不如視為可以取之不盡，用之不竭的文化資源，是即所以稱之為「共構成素」的緣由。杜保瑞先生在〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉一文中，也有專節討論到：「有相同的宇宙論才是體系可以交流的前提」，其云：

這一種理論互補現象的存在可能，首要的條件是宇宙論的合會交流。宇宙論以世界觀為問題對象，孔老的世界觀中都是以經驗世界為討論的範域，終極價值信念並不受鬼神活動的影響，終極理想的實現仍是以經驗現實世界的掌握處理為目標，因此不論儒學史或老學史在吸納宇宙論知識而建構宇宙論哲學的時候，宇宙論的知識體系仍是為服務於論證那個要實現在經驗世界的理想的價值本體，儒學史在《易傳》及宋明儒者手中建構了各種知識架構的宇宙論體系，其目的仍是要標舉仁義為終極價值。<sup>⑩</sup>

這些思想成分之所以須要被以「共構成素」來看待，主要是基於四個理由：其一，有些思想是儒、道共有的，老子與孔子的學說都源自於同一個文化傳統，他們所欲解決的時代問題也是同一個，所以他們的思想並非是涇渭截然，兩不交疊。細究其實，他們只是解決問題的方式不一樣，而在一些處事智慧與思維方式上，它們是有交集的，前述的自然天，還有推天道以明人事，乃至於損益之道的自然法則等，此外，郭沫若先生也提到了「辯證的思維方式」，其云：

從《易》的純粹的思想上來說，它之強調著變化而透闢地採取著辯證的思維方式，在中國的思想史上的確是一大進步。而且那種思想的來源明白地是受著了老子和孔子的影響。老子說：「萬物負陰而抱陽」，它認定了宇宙中有這種相反相成的兩種對立的性質。孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」他認定了宇宙只是變化的過程。但到了《易》的作者，他把陰陽二性的相生相剋認為是變化之所以發生的宇宙的根本原理，他是完全把老子和孔子的思想綜合了。<sup>⑩</sup>

其二，這些思想成分是可以被吸收融合的，如前所述，《荀子》中有「天道觀」與「宇宙論」等思想，後來被列為儒家經籍的《大學》與《中庸》，也有這一類的思想；但它們並不因為有著這些思想，就被改易為「道家的經典」；故而，顯然它們是屬於一種「共性」，而非「殊性」，亦即儒、道兩家思想的關鍵性區隔點，並非在這些思想成分上面，所以它們當屬「共構的成分」。



其三，《荀子》與《易傳》之融攝道家思想，乃是一種「創造性轉化」地融攝，它們是把一些道家的概念與學說，消化性地融合到自己的哲學體系之中，而因著終極關懷與實踐工夫的不同，這些被消融的概念、學說，雖然還存留著一些形式特性上的相同點，但在內容意涵上已經產生了不小的改變，因此，即使它們吸收了某些道家的概念與學說，卻將之融入於儒家積極入世的精神方向中，因此，其與道家思想的關係，已非「結構性原則」的關係，而是「軌約性原則」的關係。故而，即使《易傳》是以「天道觀」與「宇宙論」等為「主幹思想」，它顯然也不會是屬於道家的。

其四，《易傳》思想中的「天人關係」，究竟是屬於由「宇宙論」而講下來的「天人合一」關係呢？抑或是屬於由「道德實踐」而講上去的「天人合一」關係？如果前者是正確的，那麼道家易學論者獨特的觀點才有成立的可能，如其云：

由宇宙論而講天人關係始於老莊，而孔、孟、荀都沒有這種思考方式。

中國哲學是一門“究天人之際”的學問。中國形上學（無論宇宙論或本體論），乃由道家所創建並完成其體系之建構。道家之為中國形上學之主幹是無可爭議的。<sup>109</sup>

然而，如果前者是不正確的，亦即《易傳》的「天人關係」是由「道德實踐」講上去的，則其「主幹思想」不當是在「天道觀」、「宇宙論」方面，而理當在「人道」的工夫實踐上；若果如此，則不僅「《易傳》道家主幹說」的論點難以立足，亦且連「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國

哲學道家主幹說」等主張，都將因此而產生連鎖效應。

前述的三個理由，第一個理由前小節已有所述及，本小節將聚焦於第二、三個理由的討論，第四個理由則於下一小節中探討。

首先，《荀子》吸取道家的思想，他並不是採用所謂的「螞蟻搬運法」，僅是作一種原封不動式地移植；毋寧說：他所採取的，乃是類似「蜜蜂採花釀蜜」的手法，前小節所引之惠吉星先生的說法，可以為此種觀點提出佐證，學者們的觀點，大體也都如惠先生一樣肯認：「荀子吸收老莊自然天道觀」、「無論是思想內容還是語言形式都有明顯的老莊痕迹」。但荀子之所以為荀子，乃是在於：他把從道家思想中所採擷的「花蜜」，釀製成了「『制天命而用之』的光輝思想」，而《易傳》所承繼的，並不是「老莊消極無為的人生態度」，反而是「剛健有為的進取精神」。戴君仁先生深具卓見的觀點，一樣可以提供一個很好的參考：

作《易傳》的儒者們，他們也可以算是新儒家，他們時代是在道家已出現之後，他們懂得道家的學說，看出了道家的弱點，於是他們也談本體論、宇宙論，而繫辭的「神无方而易无體」、「生生之謂易」、「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之道。」這類話，比老子的「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」這種話，要高明多了。（知變化之理者，老不如莊。《繫辭》作者當在莊子之後，故能深明變動不居之

理，然無其蔽於天而不知人之病。）所以《易傳》的產生，固是中國整個哲學的進步，從術數進步到哲理，同時也是儒家本身的進步，從散碎的格言，建立了完整的理論。<sup>⑩</sup>

《易傳》雖然吸收了道家的思想，「而仍化為儒家的血肉」<sup>⑪</sup>，這也是戴先生的名言，這種宏觀性的洞見，才能夠平正允當地釐清《易傳》與道家間亦同亦異的複雜關係。學者們大體也都有這方面的卓識，因而他們能尋索出了《荀子》、《易傳》與道家思想的「同」，但他們同時也能釐析出兩者之間的「異」，這是這麼多前輩學者為何只以「影響」來看待《易傳》與道家的關係，並不認為《易傳》是道家的易學，因為它們之間，相異的成分比相同者來得多。而道家易學論者則不然，其往往抓著一個相同點，就將之定位，並加以放大，再竭盡所能地用各類緊密的關係詞來個特寫，《易傳》與道家，在此種「小腳放大」手法的操作下，它們不被併為一家，也實在是很困難的事了。但如此作法，又有何客觀妥效性可言呢！

《荀子》的思想受到道家影響，《易傳》除了直承《荀子》的影響外，也有一些思想是直接汲取自道家者。然而，二者之吸收道家思想，並非是一種囫圇吞棗式的方式，它是一種改造性的攝取，也就是前面所稱之「創造性的轉化」；亦即它們在取用道家的概念與學說時，同時也局部改變了這些概念、學說的意涵，因而它們雖然用的是同一個概念，但是它們的內在意涵卻截然不同。許多學者也在此方面作了深層性地考察，以朱伯崑先生解析「太極」為例，其云：

《繫辭》在解釋《周易》原理時，提出若干範疇、概念、命題和歷史的事件，其中有些概念、命題等，是同戰國後期的思潮相適應的，如《繫辭》說「易有太極」。「太極」一辭在先秦的文獻中，僅見於《莊子·大宗師》：「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深。」此處太極同六極對文，太極指空間的最高極限。《繫辭》說的「太極」，指大衍之數或奇偶兩畫未分的狀態，乃卦象的根源，故稱其為太極。莊文說的「太極」，當是此辭的最初含義，而《繫辭》則是借用莊文的「太極」解釋筮法。<sup>⑩</sup>

《莊子》的「太極」，指的是「空間的最高極限」，但尚無本體論的意涵，因為作為本體意義的「道」，是在「太極之先」，所以它只相當於《老子》「道生一」的「一」。《繫辭》雖借用「太極」的概念來解釋筮法，但在意涵上卻已作了轉化，它已經具有本體論的意涵，因為它是「卦象的根源」。故而兩者相同的，只是作為最高、最頂端的「極限」之形式特性意義，而在內容意義上，一個指謂「空間」，一個表述根源義的本體，相去已甚為懸殊矣。

「太極」是個很有表義作用的概念，因為它的意象極為鮮明，所以後世使用者甚多，但與前述的情況一樣，概念雖是同一個，在意涵的表述上卻可謂言人人殊，朱伯崑先生又有極為清楚的辨析：

太極這一範疇，在《易傳》中是作為解釋筮法的易學範疇而出現的，從漢朝開始，演變為解釋世界的始基和本體的

哲學範疇，但對其理解始終存在著唯物論和唯心論的對立。如漢代的易學家有的理解為太一神，有的則理解為渾沌未分的元氣，魏晉玄學派的易學則解釋為「無」，宋明理學派則解釋為「理」，數學派和心學派則解釋為「心」，而唯物主義者則解釋為「氣」。為什麼會出現如此不同的解釋呢？這從太極這個辭的字義中是找不到答案的。<sup>⑩</sup>

從概念本身是「找不到答案的」，只有回歸到其各自的哲學體系之中，去探求它們的內容意義，才能釐清其同中之異。「太極」如此，被認定為《易傳》受到《老子》影響最明顯的「道論」或「天道觀」又何獨不然呢！張立文先生對此也有深入的剖析可資參考，其云：

《易傳》作者對老子客觀唯道主義的「道」進行了改造，把「道」作為自然的規律或道理。「道」在《易傳》中約五十九見。概其義，約有五方面：第一，「道」不是「虛無」，而是「有」。……第二，「道」是自然界變化的規律。……第三，「道」有客觀事物道理的意思。……第四，「道」是指一種辦法、法術。……第五，「道」是某一種原則、原理。它既包含自然的原理、原則，也包含社會的原理、原則。<sup>⑪</sup>

「道」是《老子》最核心、最根源性的概念，在中國哲學中，老子確實是首創本體義之「道」的哲學家，其他的先秦諸子大體都受到《老子》「道論」的影響，但是，他們雖然吸取了《老子》

的「道」，作為自己哲學體系的張本，但在內在意涵上，卻莫不加以適度地改造，以符應自己的學說體系，袁保新先生即說：

嚴格論之，「道」是中國哲學家的共同關懷，絕非「道家」、或老子哲學的專利。它的出現，較諸《尚書》、《詩經》中的「天」、「帝」、「性」、「命」等觀念，雖然是晚出，可是一旦取得哲學的意涵之後，它立刻成為諸子百家共同關切的課題。<sup>⑩</sup>

《易傳》的「道」也不例外，它受到《老子》的直接影響，但影響的是哪一層面？哪一部分又是《易傳》作者自己的創見？這是須要加以辨明的。前者如《老子》首章說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」老子著眼於言說概念有限性的遮撥與指點，將「道」區分為：「可道之道」，與「不可道之道」兩層，「常道」不在「言意境」這一層，而是在「無象之象、無言之言」的「超言意境」層次。《老子》這種兩層區分，開始為中國哲學揭開了形上學領域之序幕。《易傳》承其影響，而言：「形而上者謂之道，形而上者謂之器。」也是「言意境」與「超言意境」兩層區分；這種兩個層次的「超越區分」，是它們之所同，也是《易傳》承自的《老子》的影響。然而，若從兩層的辯證關係言之，《老子》顯發的是一種「遮遣性的辯證」，遮遣有限的言說概念，方能開顯超言絕象的「常道」；而《易傳》的超越區分，則已隱含著道、器「不即不離的辯證關係」之走向；且就兩層存有言之，《老子》偏重的是「超言意層」，《易傳》則是一體平鋪，道器並重。

在「道」的形式特性上，《易傳》即使受到《老子》的直接

影響，尚且還存在著這樣的差別，其在內容意義上的差異，自加更不待言。

在前段引文中，張立文先生彙整了《易傳》「道」的五個意涵，在這五個意涵中，與《老子》之「道」差別最大的是：《易傳》的「道」，「不是『虛無』，而是『有』」；而《老子》的「道」則是「無為」、「自然」。前者是「有」，是「人文之道」；而後者是「無」，是「自然之道」。此內容意義上的不同，才是《易傳》與《老子》關鍵性的差別所在。甚多前輩學者都明確指謂出這點，只不過道家易學論者都視若無睹罷了，諸如：張其成先生說：「老子最早將『道』提升為一個哲學本體論範疇，《易傳》繼承了老子的『道』本體說，但作為本體意義的『道』的內涵都不同於老子。」<sup>⑩</sup>曾春海先生亦云：「《易》書既有攝取於道家思想處，自有同處與異處。」<sup>⑪</sup>戴君仁先生更對顯出兩家在精神意趣上的殊途異轍，其云：

作《易傳》的儒者們，雖受了些道家的影響，而其基本精神畢竟是儒家的，所以雖有「易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」「以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正。」這一類的話，而也有「天地設位，聖人成能。」「財成天地之道，輔相天地之宜。」這一類話。他們仍舊繼承著孔子的積極精神，體乾元之德，剛健奮發，自強不息，和道家消極態度不同。道家是反文明，開倒車的，它說：「小國寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使民復結繩而用之。」而繫辭裏則述古代聖人制器尚

象，這分明是對物質文明贊歎，其精神顯與道家相反。<sup>⑪</sup>

《易傳》繼承的是「孔子的積極精神」，它「體乾元之德，剛健奮發，自強不息」，和道家的處世態度截然不同，而這種精神方向上的不同，實際上就透顯在兩家之「道」內容意義的差異上，戴師璉璋以是而說：「道家之所以為道家，儒家之所以為儒家，本質上的區別在於道的內容意義，不在於道的形式意義。」<sup>⑫</sup>

如果對「《易傳》是儒家易學」與「《易傳》是道家易學」這兩造的論點細加深究，則可發現：前一主張的學者，一方面既能考察出《易傳》與道家在學說、概念上的淵源關係；然而，另一方面也能觀照到兩者在內容意義上的截然相異，而且明確知道：這些內容意義上的相異之處，正是儒家與道家關鍵性的區別點所在。而持後一主張的道家易學論者，卻反複不斷地宣說它們的「相同」，又刻意掩蓋兩者之間的「相異」，然後撒下一個彌天大網，不僅把《易傳》緊緊罩在道家的網羅裡，甚至連先秦哲學、內聖之學、中國形上學、中國哲學等，全都一網打盡，一個也都不放過，其云：

老子是中國哲學的開創者，他在中國哲學史上第一個提出道論的主張，其他道家各派所發展，自戰國中後期為稷下各學派所普遍接受，而成為其後千年來中國哲學最核心的部分。

作為中國哲學之父的老聃是本體論、宇宙論的第一位建構者，老子所提出的道論不僅僅是道家各派的最高哲學範疇，也成為整個中國哲學史各家最主要的範疇。由老子系統性地建立的辯證法思想體系成為中國傳統哲學的基本思



考模式，由人事以鑒天道以及托天道以明人事的一隱一顯的雙回向的思考方式也是由老聃開創的。

（老子）道論中有關道體的論述及萬物生成論等部分約相當於西方哲學中的形上學（本體論及宇宙論）。因此，可以說，老子（及道家）開創了中國哲學中的形上學傳統。道家的道論不僅開創了中國形上學傳統，也開啟了中國特殊型態的人生哲學。這個人生哲學的一個方面，便是成就“內聖外王”的理想，首先提出這個內聖外王理想的正是道家。<sup>⑪③</sup>

無人會否認：《老子》本體意涵的「道」對中國哲學所產生的深遠而巨大影響，但也無人會認同：把《老子》的「道」全然等同於《易傳》、先秦哲學、中國形上學、中國哲學中的「道」，甚至把「內聖外王」之道，也化身一變，就變為道家所有。如果一定要用此種方式來講哲學，那麼何止《易傳》會變成是道家的易學，整段先秦學術，乃至於整個中國哲學，全部都屬「道家哲學」，先秦哲學不必講諸子百家，中國哲學亦無須分為三家，「三家就是一家，一家就是道家」。

非僅如此，如果哪天吾人聽聞有人主張：「世界哲學道家主幹說」，也無須過於驚恐、訝異，因為照著道家易學論者的論述邏輯，是有可能推導出如此的結論，因為西方哲學之母是希臘哲學，而希臘哲學起始於埃歐尼亞學派（the Ionian School），這時期的哲學家所探討的是宇宙本源的問題，因此一般《西洋哲學史》皆稱之為「宇宙論時期」或「自然哲學時期」<sup>⑪④</sup>。若依道家易學論者的推理方式，這些也都不出《老子》「道論」的範圍，

故而，道家的天道觀、宇宙論、萬物生成論、自然哲學等，亦理當是希臘哲學，甚而是西洋哲學思想的「主幹」。

上述的論點，如果在世界哲學年會中公開發表，則可以預期至少將會產生兩種方式的回應，一種是集體圍剿，一種是嗤之以鼻。由此也可以對比出中國人還是比較溫厚的，這是從好的一面說；如果從不好的一面說，則是比較鄉愿。而何以會有此二種反應？理由很簡單，中、西哲學中，即或有一些思想是相疊合的，亦或有西方哲學家認真研讀過中國的哲學著作，其哲學思想也深受到中國哲學的影響，當吾人在探討此一思想上的交融與會通時，一種中肯而具客觀性的作法是，尋繹出兩者相同或相近的思想成分，但也能同時照察它們在學說系統與論述脈絡上的不同，如此才能平正允當地解析它們之間亦同亦異的繁雜關係。以西方近代偉大哲學家海德格（Martin Heidegger）為例，他曾經認真研讀過《老》、《莊》，並且和中國學者合作，一起翻譯過《老子》，其實與其說是「翻譯」，不如說是一種較為深刻地「詮釋與闡發」，有個海德格的朋友曾經回憶說：《老子》思想，「在一個關鍵的形勢中改變了海德格爾的語言，並給了他的思想一個新的方向。」<sup>115</sup>今天我們在海德格的著作中，一樣能夠清晰地發現《老子》影響的足跡，如他在〈語言的本性〉這篇文章中，直接討論「老子的詩化思想」中的「道」之涵義，其云：

“道”或許就是產生一切道路的道路，我們由之而來才能去思理性、精神、意義、邏各斯等根本上也即憑它們的本質所要道說的東西。也許在“道路”（Weg）即道（Tao）這個詞中隱藏著運思之道說的一切神秘的神秘，如果我們

讓這一名稱回復到它的未被說出的狀態之中而且能夠這樣做的話。也許方法在今天的統治地位的謎一般的力量也還是、並且恰恰是來自這樣一個事實，即方法儘管有其效力，但其實只不過是一條巨大的暗河的分流，是為一切開闢道路、為一切繪製軌道的那條道路的分流。一切皆道路（Alles ist Weg）。①①6

海德格並不贊成把老子的「道」作抽象性的理解，而是應該在「道路」（Weg）的本義上去理解它，但它不是一條普通的道路，而是「人生和天地相溝通的道路」，中國的「道」在海德格心目中，代表著「最本源的一條思想道路」。作為一個西方赫赫有名的哲學家，他對老子的「道」有如此深刻的領會，殊屬難得；亦且在其後期的學說思想中，也時常可以感知到老子思想的蹤影，如在〈同一的原理〉一文中，他將「中國的主導詞『道』（Tao）」，與古希臘的「邏各斯（Logos）」，以及他自己思想中的主導詞「自身的緣構發生」（Ereignis）相提並論，「認為它們所顯示乃是思想最原發的體驗境域，因而是『難於〔被現成的概念、詞彙〕翻譯』的」。此外，與海德格合作翻譯《老子》的蕭師毅先生也回憶起：海德格有一次在弗萊堡的保魯教堂作演講，講題是「技術與轉向」，其中有一段的內容是：

如果你要用任何傳統的，比如本體論的、宇宙論的、目的論的、倫理學的等等方式證明上帝的存在，你就貶低了他；因為上帝就像道（Tao）那是不可被言說的。①①7

這不就是老子「道可道，非常道」的化身嗎！然而，老子的

「道」雖然給予海德格不小的影響，可是，是否因此就可以主張：「道家思想是海德格思想的『主幹』」呢？答案當然是否定的，因為海德格：

在看待人在世界中的地位、神的含意、語言的地位、人生真正切身的（eigentlich）體驗類型、特別是人成為一個“真人”的可能性等等問題上與中國儒、道之間有著這樣那樣的不可忽視的不同，更不用說他使用語言的方式和討論的具體問題，比如“存在”問題，都只有在西方文化傳統中才可能出現。涉及到具體的論點，他有時離儒家更遠一些，有時又離道家更遠一些。但是，總的說來，由於他的根本思想方式的轉換及其與中國天道思維方式的接近，這些差別中的絕大多數並沒有成為“硬性的”或足以阻礙有效交流的鴻溝；反倒成了引發新鮮對話的解釋學的“距離”。<sup>①⑧</sup>

從海德格與《老子》思想的關係可知：學術思想上的交融與影響，有時只是一個局部的「小同」，它們的背後同時還關聯著：文化背景、學說系統、核心課題、終極關懷……等大方向的「大異」，吾人不能為了某些學術上的目的，譬如認為：「長期以來，以老莊為主的道家深受曲解」<sup>①⑨</sup>，就誇大這個學說影響上的「小同」，並讓此「小同」極度膨脹，以致於完全掩蓋了基本大方向上的「大異」。如「《易傳》道家主幹說」，還有「《中庸》這裡所描述的『道』絕非孔孟之道，乃是老莊及黃老道家之道」、「宋明關於形上學或宇宙論的哲學議題，乃是將道家的議題移花接木，其枝葉處出現儒家仁義理智之說，但其根幹則屬道

家。」<sup>⑫</sup>等，這一類的論點，乃至於「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」等主張，莫不皆是在此種論述邏輯中所引生的產物。而從其論述語境，其實也可以給吾人一個有關「語言的弔詭性」之啟示：在一個論點的闡釋過程中，如果論主愈加不斷地強調其「主幹、主流、主導及主根之地位」時，則或許正意謂著：其離「主幹、主流、主導及主根之地位」，所以愈遠也。

《易傳》的「太極」，雖吸取自《莊子》，但已把「空間上的極限」意涵，轉化為筮法中的「本體根源義」意涵。《易傳》中的「道」，也是挹取自《老子》，然而已將「無、無為」的「自然之道」，改造成「剛健中正的創生」與「柔順靜方的含容」的「乾坤之道」；而「乾坤之道」尚僅是「易道」的諸多意涵之一，其他還包括有：一陰一陽之道、生生之道、剛柔變化之道、天地人三極之道、盈虛損益之道、君子小人消長之道、聖人之道、夫婦之家道……等等，其與通過「無」來了解道、來規定道的道家之「道」，相去實不可以道里計。《易傳》的「宇宙論」與「萬物生成論」亦當也是資取於道家，但道家的「生」乃是「消極意義的不生之生」，此牟宗三先生申之甚明，其云：

由不操縱把持、不禁其性、不塞其源、讓開一步來說明，如此則所謂生，乃實是經由讓開一步，萬物自會自己生長、自己完成，這是很高的智慧與修養。道家的智慧就在讓開一步，不禁性塞源，如此就開出一條生路，這是很大的工夫；否則物即使會生，也不能生長。說來似乎很簡單，其實並不容易做到，所謂的無為、自然都要由此處來

了解。這樣講的才是道家的道，而不是客觀的指一個實體——或像上帝、或像儒家的天命道體——來創生萬物。從讓開一步講當然是主觀的，「道生」是個境界，道就寄託於這個主觀實踐所呈現的境界；由此講生，就是消極意義的不生之生。<sup>⑫</sup>

道家的「生」，是「境界形態、消極意義的生，即不生之生」<sup>⑬</sup>，《易傳》的「生生之謂易」，則是實體義、道德義的「創生」，故而《易傳》的「宇宙論」與「萬物生成論」，在內在意涵上，與道家亦是截然不同的兩個類型。

「自然義」的「天」尤然，《老子》的「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）雖也是取法「天地」，但在「天地」之上，尚有更高的取法對象，此即「自然、無為」的道。且「自然天」在《荀子》處已經有了很大的轉向，他一方面主張人應「知天順天」，一方面又極力強調「天人之分」，趙士林先生以是而言：「無論『知天順天』還是『天人之分』，其基本精神和價值取向都強烈地閃爍著儒家精神」，此已於前引論。

《易傳》雖無「制天、用天」的說法，但在「人當有所作為」的價值取向上，是承繼荀子的。雖然，它在取法「天地自然」上，也與道家一樣，然而，兩者最大的差別點在：《易傳》是取法「天地自然」而「有所作為」，如六十四個卦的《大象傳》大體上都是分為上下兩句，上句取象自然或以自然象徵為卦象，是客觀地講；下句則側重「進德修業」的德行修養，是主觀地講，諸如：「地勢坤，君子以厚德載物」、「雷在天上，大壯；君子以非禮弗履」等，此種表述方式，猶如《中庸》引《詩·周

頌》：「『維天之命，於穆不已！』蓋曰天之所以為天也。『於乎不顯！文王之德之純！』蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。」前句客觀地講「天」；下句則藉著讚頌文王德行之「純」，指點出「純亦不已」的工夫實踐，這是主觀地講；而「此語一轉就是《易傳》的『天行健，君子以自強不息』。」<sup>123</sup>故而，《易傳》中所顯發的乃一種有為進取、剛健不已的道德實踐，迥非老莊以「柔弱處下」為基本態度的處世哲學。因此，雖然廣義地說，《易傳》與道家都屬「推天道以明人事」的模式，但是它們所推的「天道」內涵，及所推求的「人道」上之作為，卻是截然不同的，李鏡池先生的說法可說是對《易傳》屬性的一個典型判準，其云：「若果我們讀過了儒家的一部重要的書——《論語》，再來讀《象傳》，就彷彿在溫習舊書一般，很熟識，很易瞭解。《象傳》這些話，差不多從論語裡頭可以找出它相類似的話來。例如……等說法，無一不是儒家的說法。我們說《象傳》作者的思想純粹是儒家思想，大概不會錯。」<sup>124</sup>

《易傳》與《老子》的辯證思想也分屬不同的兩套系統，前者雙遮雙取，乾坤並建，後者以遮為詮，遮有顯無；它們之間雖亦有一些相疊合的成分，但在基本的架構型態上是有別的，此方面的比較可參閱本書的首章。

綜括性地言之，《荀子》與《易傳》，昭顯著戰國時期諸子思想相互融通和會，儒家處在這股思潮之中，也不得不自我調整，以適應當然的學術風尚。但它們之所以仍舊是儒家，顯示著它們雖然吸收了別家的思想，但本質性的學說旨趣並沒有因之而改變，以是之故，當它在吸納別家的學說概念到自己的理論體系時，它會將這些概念、學說的內涵進行了改造，特別是那些自道

家思想中資取過來者，因為兩家的精神意趣差異極大故也。了解這種情況，將有助於我們去檢別：《荀子》、《易傳》與道家，它們有時雖然使用著同一個概念，交疊著一些相同的學說，但在這些「相同」者之外，卻也不能忽略它們在概念內涵與精神方向上，還存在著更大的「相異」。能深知於此，就可以釐清諸如下列的說法，能否作為「《易傳》道家主幹說」的論據了：

老子道論為中國哲學之縮影。……從戰國前期直至清代，「道」都是中國哲學的最高範疇。而「道」這個最高範疇是老子所提出的。應該肯定，老聃在中國哲學史上具有崇高的歷史地位。“老子的道論，不僅為歷代道家各派所發展，也為歷代儒家人物所繼承，……準此以觀，可證道家的道論在中國哲學史上的主體地位”。<sup>(125)</sup>

沒有人能否認《易傳》確實受到《老子》的影響，《易傳》中也確實融攝了不少道家的概念與學說，但吾人不能僅見其同，而忽略其異，亦且這些相異的成分，才是決定其為儒家，抑是道家的關鍵點所在。由是之故，當該如何看待這些可以相互交融、流通，卻又不礙其學派歸屬的思想成分？筆者認為：與其視之為「主幹思想」，倒不如稱之為「共構成素」；「共構成素」也意謂著：它們之間存有著交融影響的關係。

（四）「《易傳》道家主幹說」難以成立的理由之二——「三才之道」的主幹是在「人道」，而非「天道」

本小節接著探討：《易傳》思想中的「天人關係」，究竟是



屬於由「宇宙論」而講下來的型態？抑或是屬於由「道德實踐」而講上去的型態？此中同時也關涉到：道家的「天人合一」確是「由宇宙論而講天人關係」嗎？孔、孟儒家學說有沒有「天人合一」的理境呢？

首先，孔子與孟子的生命有沒有朗現「天人合一」的理境？亦或在其學說中，有無寓含此一理境？依道家易學論者的看法，答案是否定的，因為他們思考問題，「基本上都侷限於人類社會之中」，荀子與墨子亦然。他們不似老、莊與黃老，「能從一個更廣闊的背景思考社會、人生之問題」。因此，「在諸子百家中，就考慮問題的規模而言，無疑以道家最為宏大」；只有老莊，才「由宇宙論而講天人關係」，「孔、孟、荀都沒有這種思考方式」<sup>⑫</sup>。

道家易學論者之所以會得出如此的見解，主要是出於：他用「倫理學」與「哲學」，將儒、道兩家學說區隔開來，他說：「中國『哲學的突破』始於老子，老莊為中國哲學的開創者，孔孟為中國倫理學的奠基者。」而「倫理學」與「哲學」乃是一種「目」與「綱」的隸屬關係，前者猶如「邏輯學、美學、宗教學」一樣，只是「哲學的一個分支」，它主要研究的是：「什麼是道德上的『善』與『惡』，『是』與『非』。它的任務是分析、評價並發展規範的道德標準，以處理各種道德問題。」因為它所作的都屬於「形而下」的領域，缺乏「形上學」的深度，所以「它在哲學的大廈中，並非主體『建築』。」而後者則是「對宇宙人生作整體性的思考和根源性的探究，它通過對人與自然的關係、萬物存在之依據、人生之究竟意義等問題的反省，建立起一個系統性的世界觀及人生觀。」<sup>⑬</sup>所以道家思想才是中國哲學

的「主體建築」，而且也唯有道家，才含括有上達「天人之學」與「形上學」的學說，其云：

中國哲學是一門「究天人之際」的學問。中國形上學（無論宇宙論或本體論），乃由道家所創建並完成其體系之建構。道家之為中國形上學之主幹是無可爭議的，而人生哲學之深邃及其精神境界之高遠則更非倫理型的儒學所能望其項背。……從哲學之為對宇宙人生作整體性思考和根源性探究這一角度來看，先秦哲學唯獨道家擔當這一重要角色。哲學當然不等同於倫理學。依此，而將中國哲學視為“倫理型”的觀點，必然狹義化了中國哲學的原貌。<sup>⑫</sup>

道家肇創了中國哲學中的「形上學」與「天人合一」之學，依道家易學論者的說法，前者乃老子所開創，而後者則是莊子最獨特的成就，他甚而也首開中國哲學的「內聖之學」，其云：

莊子所開創的內聖之學決定了整個中國哲學的主要性質和方向，成為中國哲學的主要內涵，他的心學、氣論和天人之學為歷代哲學所繼承和發展。

莊子在中國哲學史上最為獨特的不止是提出「天人合一」的概念，而更在於開展其「天人合一」的境界。<sup>⑬</sup>

當道家用心於「哲學」體系之建構，並且達到很高的理論與實踐之成就時，儒家則還是侷限於「倫理學」的窄小領域，所以在「人生哲學之深邃」及「精神境界之高遠」方面，都難以望道家之項背；因此，《易傳》的「天人之學」，並非來自於儒家，而是傳襲自道家。

以上所述乃道家易學論者的論點，他一樣運用著亦遮亦表的論述方法，亦即一方面把儒家拘限在「形而下」的倫理學領域，遮斷其與《易傳》思想的關聯性；另一方面再以「天人合一」的「形而上」之學，歸為道家的「特有」與「專有」，如此則《易傳》究屬儒家？抑是道家？即可不待辯而明。

然而，此中涉及到的第一個問題是：道家易學論者是依據何種標準來區分道家的「哲學」與儒家的「倫理學」？把「哲學」視為一切學科之母，含括有：形上學、倫理學、邏輯學、美學、宗教學，乃至於政治哲學、科學哲學、……一切的應用哲學等等，這是西方哲學的分法，中國哲學也可以如此分嗎？如果可以，那無怪乎道家會是中國形上學與中國哲學的「主幹」！甚且說：其又何僅是中國哲學的「主幹」而已，它應該是中國一切學問之「母」才是！然而，道家能夠榮膺此寶座嗎？先秦諸子中各家的思想究是一種平列的關係？抑或是「道家」這一家與其他諸家並不在同一層次，它高高在上，超越地籠罩其他諸家；若果如此，則儒家與其他各家的思想都應該被含括於道家的思想之中。然而，顯然地，事實並非如此，道家僅是先秦諸子中之「一子」，它與儒家、墨家、法家等，乃是同層次的平列關係，儒家的心性之學、墨家的兼愛、法家的以法為治、……皆非道家思想所能含括，凡此皆顯見中、西方哲學上的差異，袁保新先生就曾經比較過兩方哲學在進路上的不同，其云：

以「存有」為首出的西方形上學，從亞理斯多德開始，就是以存在界可理解秩序的原理、原因為探尋的鵠的，而「存有」概念也一直在擔負著存有物的產生與變化的說明

之責。但是，以「道」為首出的中國哲學就不一樣。以老子為例，「道」主要開顯天、地、人、我之間互動秩序的根源，它所提供的只是一切人我、人物相生相續的終極保證。亦即，西方哲學來自於「拯救現象」的理論興趣，質疑的是存有物本質、始生的問題，而中國哲學則源於「憂患意識」的中實踐關懷，探索的是生命在天、地、人、我的行動之場中如何生生長久的問題。二者一開始表現的理趣就不同，因此要資藉西方哲學概念來說中國哲學，當然也就不能不謹慎小心了。<sup>⑬⑭</sup>

袁先生更因此提出警訊：「未經審慎揀擇就草率地運用西方哲學概念來詮釋中國哲學，不但可能形成誤解，更嚴重的是，這種做法只是徒然低貶了中國哲人的智慧。」<sup>⑬⑭</sup>而道家易學論者這種試圖想要以「知識」為進路的西方哲學之分類標準，強加於以「實踐」為依歸的中國哲學之上，他雖不是貶低全部中國哲人的智慧，但這種只知一意揄揚道家，而刻意低貶儒家與其他諸家的行徑，終究非學術研究之正途，道家易學論者何妨還是深思袁先生之警語。

儒家的學說當然不等於西方哲學中的「倫理學」，然而，它是不是僅有「形而下」，而未涉及到「形而上」呢？是否只談人倫道德，而不關涉到存在呢？對於此一問題的討論，牟宗三先生曾經有過幾個提示，其中一個是：要了解先秦儒家並不單單是了解某一個人，而是把先秦儒家當作一個全體來看，通過一個發展把五部書連在一起，這五部書是：《論語》、《孟子》、《中庸》、《易傳》、《大學》，須對裏面的主要觀念有恰當的了解

與消化，才能掌握先秦儒家這個系統的內在本質<sup>⑬</sup>。牟先生的另一個相關的提示是：孔子講仁，孟子所講性善，並不是僅停留在形而下的「應然」層次，而是要「上達」上去，與負責天地萬物存在的所謂「天道生化」之「天」相通的，故而儒家學說中實際上含括著一個「道德形上學」，他說：

孟子所講的是根據孔子的仁來講性善，他講性善固然直接是說明道德，但是儒家講性善這個性並不侷限於道德，講仁也不侷限於道德。儒家並不是只講應當（ought）而不涉及存在的問題。他這個仁是封不住的，儘管這一點在孔子、孟子不很清楚。孔子不是哲學家，他講道理不是以哲學家的態度來講，他對於形上學也沒有什麼興趣，對於存在、宇宙論這一套聖人是不講的，或者說他不是以哲學家的態度講。但是，聖人儘管不講這一套，然而他的 insight，他的智慧可以透射到存在那個地方。通過那個觀念可以透射到存在呢？就是「天」這個觀念。……中國的「天」這個觀念也是負責萬物的存在，所謂「天道生化」。「天」這個觀念是從夏、商、周三代以來就有的，傳到孔子的時候固然孔子重視講仁，但是對於「天」他並沒有否定呀。所以有人把「天」抹掉，把它完全講成形而下的，這是不行的。……儒家有個天來負責存在，孔子的仁和孟子的性是一定和天相通的，一定通而為一，這個仁和性是封不住的，因此儒家的 metaphysics of morals 一定涵著一個 moral metaphysics。<sup>⑭</sup>

孔子的「五十而知天命」、「不怨天，不尤人；下學而上達。知

我者其天乎！」孟子的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」皆昭顯著孔孟的心性實踐之學，是可上達天道，與天道相契應、相感通的，這就是原始儒家。而此種「天人合一」的關係，在《中庸》裏有更鮮明的表述：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。<sup>⑬</sup>

孔子的生命朗現了「踐仁知天」的理境，此「知」並非主客對列格局中之「認知」，而是經由道德實踐，使自己的生命昇進不已，終至與「超越主體」相感通、相契應的「契知」，借用宋明儒者的術語言之，這乃是一種「德行之知」，而非「見聞之知」；孟子的「盡心、知性、知天」，乃至於《中庸》的「盡人之性、盡物之性、贊天地化育、與天地參」等，都昭示著一種以道德實踐為基底的「天人關係」，這種「天人關係」，後世也一樣都稱之為「天人合一」，張岱年先生即言：「關於天人關係或人在宇宙中之地位，中國哲學家論之較簡，然有一特殊觀點，即『天人合一』，乃是中國人生思想的一個根本觀點。」<sup>⑭</sup>又說：

關於人與宇宙之關係。中國哲學中有一特別的學說，即天人合一論。中國哲學之天人關係論中所謂天人合一，有二意義：一天人相通，二天人相類。天人相通的觀念，發端

於孟子，大成於宋代道學。天人相類，則是漢代董仲舒的思想。

天人相通的學說，認為天之根本性德，即含於人之心性之中；天道與人道，實一以貫之。宇宙本根，乃人倫道德之根源；人倫道德，乃宇宙本根之流行發現。本根有道德的意義，而道德亦有宇宙的意義。人之所以別於禽獸，即在人之心性與天相通。人是稟受天之性德以為其根本性德的。此種天人相通的見解之最初唱導者，是孟子。<sup>136</sup>

雖然張先生認為「天人相通」是「發端於孟子」，略過了孔子，但最少充分顯示出：「天人合一」並不是只有道家有，儒家與佛教都沒有，此一究極理境實際上乃是儒、釋、道三家皆有。

先秦儒學，從《論語》、《孟子》到《中庸》、《易傳》皆以道德實踐為中心，首重道德主體的自覺，《論語》中的「仁」、《孟子》中的「四端之心」、《大學》的「明德」、《中庸》的「中」與「誠」，皆是人道德行為的內在根據，亦是德性行為的動力根源，在儒家的篤實踐履中，此內在根據經由道德實踐的層層升進，必與超越根據的天道、天命相契應、相感通，此由下而上所至的終極理境是一絕對的理境，其發顯於人倫日用中的是一超世間而在世間的圓融精神，且以其生命智慧，己立立人，己達達人，助成他人實現自我、成就自我，故其生命的圓融中亦含著對人世道德擔當的圓滿。

魏晉玄學，也有學者稱之為「新道家」，玄學家如王弼倡言：「聖人（孔子）體無」、「老不及聖」；郭象的《莊子注》亦主：能達臻「迹冥圓」之理境者乃是「儒聖」，莊子僅是「知

本」、「雖未體之，言則至矣。」<sup>⑬⑦</sup>玄學家如此主張，雖然有部分是基於清談與「孔老會通」之時代課題的理由，但它們非但不是游談無根，反而是在學理上有其根據的，由此亦可顯見：說孔、孟或儒家沒有「天人合一」的理境，與事實是相違拗的。

接著討論的問題是：《易傳》思想中的「天人關係」，究竟是屬於由「宇宙論」而講下來的型態？抑或是屬於由「道德實踐」而講上去的型態？《四庫全書總目提要》云：

聖人覺世牖民，大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠，《禮》寓於節文，《尚書》、《春秋》寓於史，而《易》則寓於卜筮。故《易》之為書，推天道以明人事者也。<sup>⑬⑧</sup>

《四庫提要》的作者明言，《詩》、《易》等五經，是聖人為了覺世牖民，故因事而寓教之作；就《易》言之，「卜筮」只是一個寄託的媒介，它的目的是在於「教化」。而「《易》之為書，推天道以明人事者也」，正說明了：《周易》由「經」到「傳」，以「道德信念」取代「宗教信仰」的演變，戴師璉璋指點出此一思想的發展，其云：

天道與人事有感應關係，本是占筮活動的基本認定。這一認定的思想根據，是原始宗教信仰。《彖傳》作者繼承易學傳統，而以儒家的道德信念代替原來的那種宗教信仰。<sup>⑬⑨</sup>

如果《周易》僅還是停留在「占筮」的功能上，那它將與一般廟宇中的「籤詩」無以異；可是《易傳》卻不僅承襲易學傳統，它又加入了更重要的成分—安身立命之學，因著這些成分，才使《周易》躍升為一部哲學性的著作，故而，「易傳之可貴，是它



重視人事，重視道德與政治。道德與政治，又是融成一片的，所謂『為政以德』，這是孔子所揭櫫的政治基本原理。」<sup>④⑩</sup>由此可見，「明人道」是主，「推天道」的目的，是為了要讓人知道：在此情境中，當該如何作，才最為恰當。故而，「天道」與「人道」孰主孰從、孰本孰末？其關係已可顯見。若從《說卦傳》中的「三才之道」，則能更清楚地說明，其云：

昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰與陽；立地之道曰柔與剛；立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。<sup>④⑪</sup>

《說卦傳》的作者認為：《易》的筮占是由奇偶之數、剛柔之爻、陰陽之卦所形構成，六爻的結構，正好象徵著天道的陰陽、人道的仁義、地道的剛柔，「兼三才而兩之」；而聖人之所以作《易》，其目的是為了要「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，簡單言之，即是為了實踐「人道」而作。蕭蓬父先生在〈人文易與民族魂〉一文中亦申說此義，其云：「《易傳》作者以其對易道的深刻理解，明確意識到『天道』與『人道』、『天文』與『人文』的聯繫和區別，而強調『人道』、『人文』的意義。」<sup>④⑫</sup>

《說卦》與《繫辭》皆有述及「三才之道」，《繫辭》另有「三極之道」，也是同樣的意涵，其以「人」為「天地」之「主體」的意義也甚為鮮明，其云：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也。剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。是故君子所居而安者，《易》之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。是以自天祐之，吉，無不利。<sup>⑭</sup>

「六爻之動」是「天、地、人三極之道」，而聖人設此六爻之卦的主要目的，是為了讓後世的君子能夠「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」，以作為其「進德修業」的憑藉。此外，吾人亦可以直接從《彖傳》的文本內容見到：「三才之道」的立論基點，是以「人道」的修為作中心的，如《兌·彖》：「兌，說也。剛中而柔外，說以利貞，是以順乎天而應乎人。說以先民，民忘其勞；說以犯難，民忘其死。說之大，民勸矣哉！」李鏡池先生由是而言：《易傳》「的剛柔說和天道觀，又不是孤立的，而是用來發揮它的政治思想、修養思想。例如乾、坤二卦的《彖傳》，是以天道來說明人道的。」<sup>⑮</sup>傅雲龍與柴尚金二先生也說：「《周易》主要是談『立人之道』，人是中心內容。『立人之道曰仁曰義』，這裏的仁義是道德之根本。要建立仁義道德規範，需要不斷加強人的道德修養，所以，《周易》特別強調道德修養問題。而道德修養主要是反身修己，修己就是主體自我體驗。」<sup>⑯</sup>

「三才之道」與「三極之道」都是名詞，如果將「三」改易為動詞性的「參」，則人的「主體性」將因而更為強烈，在《荀子》與《中庸》皆有此種動詞義的「參」，它突顯人經由道德實

踐，其德行光輝日漸磅礴廣大，則可以「參贊天地之化育」，如前面所引《中庸》之文：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」《荀子·性惡》則記載了荀子在面對「『塗之人可以為禹』，曷謂也？」的提問時，其中有一段如下的回應：

今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致也。<sup>⑭</sup>

荀子雖然主張性惡，但在其學說體系中，人仍能經由積善勸學，篤實力行，真積日久，也能達到「通於神明，參於天地」的聖人理境。故而，無論是《易傳》，亦或是《荀子》、《中庸》，其「三才之道」所寓含的「天人合一」之關係，都是屬於由「道德實踐」而講上去的型態，並非由「宇宙論」而講下來的型態。因為以道德實踐為基點，所以它「發揮了儒家的重人道和積極有為的思想」，馬積高先生由此而對顯出其與道家者不同，其云：

《易傳》的天人觀又與道家不同，它不僅發揮了《周易》所固有的陰、陽的觀念，以之作為事物變化的基礎，而且發揮了儒家的重人道和積極有為的思想，把道家的自然無為、以柔下為宗的天道，改造成為「剛健中正」（《乾·文言》）的天道，提出了「天行健，君子以自強不息」（《乾·象傳》）的著名觀點，以與儒家的及時「進德修業」（《乾·文言》）的人生理想一致。故《易傳》的天人

觀從總體來說，是與道家相反的，它的天人觀是順天有為的天人合一論。<sup>⑭</sup>

在中國哲學儒、釋、道三家的學說思想中，人雖是一個有限的個體存在，但卻可以契入絕對，朗現圓融無礙與圓滿無盡的理境，此即「天人合一」的理境之意涵。然而，「天人合一」如何可能？以前面所述儒家者而言，只有透過「工夫實踐」與「存養擴充」才有可能；那麼要實踐什麼？存養什麼呢？答案是：實踐「人道」，存養「心性」，凡此皆昭顯出實踐的主體是在「人」，而非在「天」；亦即只有在「人道」中體證，己立立人，己達達人，才能證顯「天人合一」的絕對理境。《易傳》的「三才之道」與「三極之道」，在實踐進路上與此是一致的。金景芳先生在《周易講座》一書中，也一再強調此種觀點，其云：「《周易》很重視人的主觀能動作用，它是把人作為主體看待的。它無論怎樣談天談地，怎樣著重自然，到頭來總是歸結到人和人的事業。人與天是聯繫在一起的。在儒家那裡，天人關係問題，絲毫沒有迷信的意思。」<sup>⑮</sup>牟宗三先生則一方面說明《易傳》雖然宇宙論、形上學的意味重，一方面也強調《易傳》「窮神知化」的「神」，乃是「通過主體而呈現的」，其云：

《易傳》固然是宇宙論、形上學的意味重，因為它牽涉到存在，是從天道講。但是它從天道講，它也貫通了主體方面這個性，它也不是憑空地來講。……《易傳》講「窮神知化」（《繫辭下》），這個「神」照儒家、照《易傳》的立場當該從那個觀點來了解呢？「神也者，妙萬物而為言者也。」（《說卦》）。這個「神」是通過「誠」講的。

《易傳》講的這個神就是通過主體而呈現的，窮神你才能知化，化就是宇宙的生化。這就成了宇宙論。但是這個宇宙論並不是空頭講的宇宙論，你要窮神才能知化，從神這個地方講天道、講乾道，就是講創生之道。所以儒家發展到了《中庸》《易傳》，它一定是「宇宙秩序即是道德秩序」（cosmic order is moral order），它這兩個一定是合一的，這兩者是不能分開的。……因為這兩者是合一的，所以《易傳》也不能離開道德意識來了解，儘管它講「大哉乾元，萬物資始」，好像形上學的意味很重，其實它背後底子還是moral。所以《坤·文言》裏面講「直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。直方大，不習，無不利。」<sup>⑭</sup>

《易傳》的宇宙論，「並不是空頭講的宇宙論」，它是通過「誠」來講「神」，再從「神」講「天道、乾道，創生之道」，故而「不能離開道德意識來了解」。而非惟《易傳》為然，《中庸》也是如此，戴師璉璋指點出了兩者在思想與語言形式上都的相似關係：「《易傳》與《中庸》的作者，置身於同一時代，他們在儒學傳統中所承繼的修人道以證天道的教義是相同的，而由此再進一步，放眼於天地，遊心於萬物，明天道以弘人道的觀點也完全一致。因此兩者的思想最為接近，甚至於在語言形式上都有類似的地方。」<sup>⑮</sup>

儒家的「天人合一」是以人為主體，由工夫實踐而上契天道。然而，道家的型態是否也是如此呢？道家易學論者持的是反對的態度，陳鼓應教授認為：道家首創「由宇宙論而講天人關

係」；如果道家的「天人合一」果真是由「宇宙論」而講下來的型態，就更加可以證明它與《易傳》是異轍殊途的，那麼《易傳》也就更不可能是道家的易學。但是，筆者仍舊禁不住要問：道家的「天人合一」果真是由「宇宙論」而講下來的型態嗎？縱然即使否決了這個論點，還要再大費一番唇舌去爭論《易傳》究竟是較接近儒家的走向，還是較接近道家的走向，筆者覺得此一問題仍然有探討的必要與意義。

道家易學論者緣何而能提出：道家是「由宇宙論而講天人關係」？這與前文所述，他以西方的學術標準來區分道家的「哲學」與儒家的「倫理學」有關，「哲學」是一切學問之母，他給「哲學」如下的定義：

一般說來，哲學是對宇宙人生作整體性的思考和根源性的探究，它通過對人與自然的關係、萬物存在之依據、人生之究竟意義等問題的反省，建立起一個系統性的世界觀及人生觀。上述定義基本上也適用於中國哲學。<sup>(15)</sup>

「從西方傳統哲學來看，則形上學（宇宙論和本體論）是為主體，從中國哲學的主體部分立論，無疑地，道家居於主幹的地位」，因為在中國哲學裏，「唯獨道家擔當這一重要角色」，他提出的理由有兩個：其一，「推天道而明人事」乃是道家承繼於史官而來的一種特有思維方式，其要點是把天地人（自然與人）視為一個整體，認為它們遵循一個共同的法則，此一自然宇宙的法則，即是社會、人生的法則。「在《老子》書中最具典型性的觀念莫過於『人法地，地法天，天法道，道法自然。』」其二，中國的形上學（無論宇宙論或本體論），是由道家所創建並完成

其體系之建構，「道家之為中國形上學之主幹是無可爭議的，而人生哲學之深邃及其精神境界之高遠則更非倫理型的儒學所能望其項背。」<sup>152</sup>

道家在「人生哲學之深邃及其精神境界之高遠」遠非儒家所能企及，尤以莊子是此中的佼佼者，他是中國哲學中「究天人之際」這門學問，「最具有典範性的代表」，〈大宗師〉云：「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。」「這是中國哲學史上首次出現的天人合一的觀念」。然而，他在中國哲學史上最為獨特的是：他「不止是提出『天人合一』的概念，而更在於開展其『天人合一』的境界。」<sup>153</sup>

道家易學論者如此說法又有怎麼樣的問題呢？首先，《莊子》：「其好之也一，其弗好之也一。」這一段話並沒有「出現」天人合一的觀念，它只是含括有這種思想而已；亦且，它也不是「中國哲學史上首次」櫟括天人合一的觀念者，前文提到張岱年先生之言：「『天人合一』，乃是中國人生思想的一個根本觀點。」孔子的「踐仁知天」、孟子的「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」都是一種人天相感相契的思想，亦是一種「天人合一」的思想，《老子》十六章的「致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」一樣也有「天人合一」的理境。

其次，莊子的「天人合一」是否真的是「由宇宙論而講天人關係」？以道家易學論者所舉的文本為例，「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。」就此段話言之，其實一目

即可了然，它絕不會是從「宇宙論」講下來的型態，反而是由「工夫實踐」講上去的型態，它是經由「心齋」、「坐忘」、「虛靜」等工夫實踐，將有意計造作的「成心」，轉俗成真，轉化成無執著分別的「道心」後，所朗現的「自由無限心」之理境，在此理境中，一切如如，「大地平寂，萬物各在其位，各適其性，各遂其生，各正其正」<sup>⑤4</sup>，此即是「逍遙齊物之境界」。故而莊子雖不是首創「天人合一」觀念之人，但其學說中確實也包含有此種絕對理境，只不過它並非是從「宇宙論」講，而是從「工夫」上朗現。

如果仔細考察道家易學論者的論點，則可以發現：在其理論建構中，一直貫串著一個甚大的誤解，即是把道家與《易傳》中的宇宙論與形上學，詮解為西方哲學中那種「知解性」的形上學與宇宙論，而忽略了中西哲學因為進路的不同，所以在形上學與存有論的型態上，都具有著非常大的差別。中國哲學，無論是儒、釋、道中的哪一家，基本上都是從「實踐」入手，其學說中也可以含括有一個存有論與形上學，但此存有論與形上學，卻截然不同於西方哲學中那種由存在上講、從知識論上講的存有論與形上學，牟宗三先生曾在解說道家的「無」時，稱此為「實踐的存有論」、「實踐的形上學」，其云：

當我們說存有論時是在西方哲學的立場，照希臘傳下來的形而上學的存有論講。無沒有存有論的意味，但當「無」之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的（practical），叫實踐的存有論（practical ontology）。中國的學問都是實



踐的，像儒家的 moral metaphysics 也是實踐的。實踐取廣義。用道家的話講，實踐的所表現的就是解脫、灑脫、無為這類的字眼，是這種智慧全部透出來以後，可以函有一個實踐的存有論。……一旦智慧透出來了，因為智慧無外，那麼它對天地萬物當該有所解釋與說明，因此可以有個實踐的存有論，也可謂實踐的形而上學 practical metaphysics。這實踐的形而上學、存有論就寄託於對無的了解。<sup>⑬⑥</sup>

其實說道家易學論者不知道中西哲學上的差異，也是不公平的，道家易學論者甚至也知道：道家學說是從「實踐」入手的，他在下段引文中就表達了這兩個方面的意涵：

當我們就哲學的課題是對宇宙人生作整體性思考及根源性探究時，我們也須留意到中國哲學與西方哲學在諸多方面有著顯著的差異。如西方哲學一般從科學的洞見中提供宇宙觀、人生觀的理論基礎，並在形上學中去探索哲學的核心。而中國哲學則更多地把宇宙看成人生的背景，主要通過對現實人生的反思，建立一種系統的人生哲學。當然從形態而言，中國哲學仍以天人之學為主，包含形上學的內容。<sup>⑬⑦</sup>

「中國哲學則更多地把宇宙看成人生的背景」，同樣的意思也表現在下一句話：「莊子的宇宙觀，是為其人生哲學而立論的」<sup>⑬⑧</sup>。

「宇宙」既只是「人生的背景」；「宇宙觀」既是為「人生哲學而立論」，那麼此種「宇宙論」，就不會是一個客觀獨立的、知

解性的宇宙論，而是一種附屬於生命哲學的、以實踐為基礎的宇宙論，如此則其唯一的可能只有從「工夫實踐」入手。由是言之，道家的「天人合一」，並非是屬於由「宇宙論」而講下來的型態，而當是由「工夫實踐」而講上去的型態。

道家哲學，它的主要關懷是人生問題與文化問題，因而它並非是憑空去建構一個客觀的、知解的哲學系統，此一關懷，道家易學論者其實是了然於胸的，如其云：「《老子》五千言在在談治道，老子思想本是經世治用之學。」<sup>158</sup>其學說重心既是在談經世治用的「治道」，則其宇宙論，就絕不會是一個首出的，亦或是客觀獨立的系統學說，它只能是附屬的，或延伸出來的學說；既然是附屬的、延伸的，則其本身已非道家思想的「主幹」。而依據前文所述，《易傳》「三才之道」與「三極之道」所寓含的「天人合一」，乃是由「人道」實踐入手，其「主幹思想」是在一個君子如何進德修業上，而非在「宇宙論」上。故而，道家易學論者試圖經由道家的「主幹思想」，進而系聯到《易傳》的「主幹思想」，以資證明「《易傳》是道家的易學」的論證方式是失效的，因為「宇宙論」在道家與《易傳》思想中，既不是「主體思想」的分位，自然就不能以之作為學派歸屬的判準了。

非獨《易傳》為然，先秦哲學與中國哲學，它們主要關懷的重點也是在生命問題與文化問題，宇宙論也並非先秦哲學與中國哲學的首要問題，亦即非其哲學思想中的「主幹」。如此一來，則此一因著「主幹」才得以串連起來的系列，顯然地都已失去其憑藉；那麼道家易學論者原本所施加在先秦哲學、中國哲學上的一切枷鎖——「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」——也將因著「主幹思想」的轉

移，致使這些「緊箍咒」自然而然地喪失其效力了。

### 三、《易傳》與儒家思想關係之探究

#### （一）儒、道思想關鍵性分界點之釐析

儒、道二家學說的興起，皆因面對周文凋弊的時代問題，而亟欲挽救禮樂制度日益形式化與空洞化的危機，不過其思考的方向與回應的方式卻迥然不同，孔子認為禮樂典章制度的空洞化，其癥結點在於其根本本質之仁心的失落，故豁醒道德主體性的「仁」，即可以重新振興禮樂生命，而這些禮樂制度正是人文化成的直接表現，一切人倫、群己關係皆在此制度中得到規範，而顯發出人具有文化的生命特質，故其學說是以道德主體性的「仁」為中心，而開展出「踐仁成聖」的成德之教。

孔子首先豁顯了「仁」是人的道德主體性，而「天生德於予」，此道德主體性並非是平面性的經驗本有，而是立體性的超越本有，亦即可與天道上下感通，由之可由人之仁德推說天之仁德，以天道同一於人道，開啟了人的價值根源與實踐根源，使生命的存在成為真實而有價值的存在，而人生的過程即是成德的過程，終極的目標在成聖成賢，道德實踐本是自我省豁不省豁的問題，人對自己不善的行為能當下一念警策，即會浮現出「不安」、「不忍」的切身感受，順此不安、不忍的心，引導我們去正視生命存在的問題；生命的尊嚴並非取決於財富祿位等平面性的擁有，而是取決於上下、善惡的抉擇，當我們不甘於生命的沈墮，而欲力爭上游，即會醒覺到道德主體本內在於我自己的生命中，「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」（〈述而〉）。

「仁」是我們生命的真實主體，既為我所本有，則我將如其本有而體現之，仁體的體現過程即是道德實踐的過程，故而，其不再黏著於名利祿位而患得患失，其所憂患者乃是「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改。」（〈述而〉），在此「憂患意識」中，一方面更深切地自我實踐，一方面顯發為「己立立人，己達達人」與「修己以安人，修己以安百姓。」（〈憲問〉）的仁心大願，其栖栖遑遑，席不暇暖；有教無類，講學不輟，皆是此仁心無限、仁體無外的具體朗現，這種充實飽滿的圓盈精神即是「仁者」、「聖者」的人格理境，亦即是仁心的無限性與遍潤性，其與作為道德創造真機的天道是相契接的，故踐仁成聖的終極理境與天道天命是相感通的，孔子「五十而知天命」（〈為政〉），與「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」（〈憲問〉）皆是此踐仁契天的體證。而此絕對理境之契悟，並非孤絕超離於現實，反而是體現之於現實生活中，以顯發出一怡然自得的喜樂心境，「從心所欲不踰矩」（〈為政〉），「曲肱而枕之，樂亦在其中矣」（〈述而〉）；且其讚美顏回「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」（〈雍也〉）皆是此理境之顯現，而此孔顏樂處乃是體道之樂，而在其踐仁的生命過程中，也為儒家天道性命貫通為一的圓融精神奠定了基本的規模與方向。

其後，孟子接續其學術慧命，對人之所以為人的本質，不從形構之性方面取義，因為形構之性只是生理本能，凸顯不出人與禽獸關鍵性的差別，是故欲辨別人禽之異，則需強調「仁義內在」，且經由「性命對揚」，越過與形構之性有關的「命」，而直就仁義禮智聖揭顯出人的莊嚴性，其云：「口之於味也，目之

於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（〈盡心下〉），仁、義、禮、智乃四端之心的具體彰顯，而四端之心：惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心，「人皆有之」，故仁、義、禮、智亦「非由外鑠我也」，而是「我固有之也」（〈告子上〉），即此四端之心而說「性善」，此「道德的善本身」之善及「道德性本身」之性，人人本具，是人禽之別的關鍵所在，亦是人存養擴充的基點，凡夫與聖賢的差異只在於「賢者能勿喪耳」（〈告子上〉），不獨勿喪，甚而時時「孜孜為善」，存養之，擴充之，充養至極，則朗現一契會天道、證悟絕對精神的生命理境，「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（〈盡心上〉）。

在孟子的學說中，生命的歷程是一「盡心、知性、知天」與「存心、養性、事天」的成德過程，在鏗而不捨的道德實踐中，生命層層升進，「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」（〈盡心下〉），終極理境在於契應天道，成就一個仁智聖的絕對生命，而此絕對理境展現出心量無限、心德無盡的襟懷，擴而充之，「足以保四海」（〈公孫丑上〉），「上下與天地同流」（〈盡心上〉），這種彌綸天地、包容四海的聖者襟懷，亦必含蘊著成己成人的濟世精神，而在其日常生活中，並非顯一道貌岸然、孤傲不群的風貌，而是顯發一和熙喜樂的生命氣象，「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（〈盡心上〉）、「萬物皆備於我矣，反身而誠，

樂莫大焉」(〈盡心上〉)，體道之樂，圓滿具足，正是此天道人事、上下內外圓融為一的絕對精神之直接彰顯，其在孟子即心言性與盡心知性知天的理論體系中亦充分被證成。

道家對周文凋弊的時代問題，雖然也認為問題是出在禮樂的形式化與空洞化，但它所採取的回應方式，卻迥異於儒家，儒家正面肯定周文，認為主要的問題在於：貴族的生命腐化，讓周文失落了其內在精神，故而只要能夠使周文生命化、充實化，禮樂典章制度自有其存在的必要性。但老子卻有著不同方向的思考，他寧願對人類的文化與文明，作更根源性的省思，他著眼於形式化的禮樂制度對人所形成的束縛，無異於是自由自在的生命之桎梏，且禮樂制度日益流於形式乃是其本身無可逃避的宿命，因為一切典章制度、一切所謂的人文化成，只要不是因順著生命當下的需要，則都屬有為造作，這些有為造作，都可能成為素樸生命的枷鎖，因而治本之道在於「無為」，在於超越人文，回歸自然。當政者應該無為而治、因循自然，順應百姓的需要，而不刻意造作，人心自然不會慧黠奸巧，人世也就沒有紛擾戰爭。聖王無為而治，百姓純樸真實，風俗敦厚純樸，建立出人世的「道化之治」<sup>⑤</sup>。

《道德經》中由致虛守靜的修持，而顯現出微妙玄通的觀照智慧，由專氣致柔、見素抱樸，而顯發一赤子嬰兒的純真心境，其謙沖自牧，處下如水，亦流露出寬弘博厚的處世襟懷，而其「為無為、事無事」的政治智慧，為後世之人開啟了一「桃花源」式的理想國之嚮往。

在救世情懷上，道家人物一向予人消極避世之感，不似儒家人物栖栖遑遑，具有力挽狂瀾的積極情懷，然而睽之於老子《道

德經》，則可發現其對於周文疲弊的時代問題，仍顯發出不容自己的時代擔當，其亦是一種「道德」擔當，只不過他不似儒家重在豁醒人的道德意識，老子關心的是「如何」的問題，譬如聖智仁義，他不問聖智仁義在「實有層」上的意義是什麼，其關切的是在「作用層」上以何種方式實現聖智仁義<sup>⑩</sup>，若以「有為」的方式，則對典章制度本已僵固不化的亂世將是治絲益棼，所謂「為者敗之，執者失之」（六十四章），而其提出的方式是「正言若反」<sup>⑪</sup>的方式，此種辯證式的詭辭方式實際上是一種應世的智慧與洞見，所謂「絕聖棄智，絕仁棄義」（十九章），並非棄絕聖智仁義，而是去除掉在實現聖智仁義的過程中所易引生的執著與造作，因之，其對聖智仁義並非持著否定的態度，而是一種「作用地保存」<sup>⑫</sup>，亦即在作用層上以「無為」的態度為之，無為而為，則可「無不為」了。

莊子對人的分別心與計較心感受特別深切，他把這一類的心理活動化約而稱之為「成心」，成心本身即意謂著一種強烈的執著性，成玄英《莊子疏》說：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」<sup>⑬</sup>他順著老子「為者敗之，執者失之」的省察，而更清楚地將「執」性落在「成心」上來講；成心之執驅使著人在看事情時，慣性地從狹隘、偏頗的角度來看，此即「以差觀之」（〈秋水〉）；而不能從宏觀與前瞻性的視野（「以道觀之」）來看，如此終必衍成「儒墨之是非」（〈齊物論〉），凡己皆「是」，凡人皆「非」，自是而非他。

成心之執也易於牽引出情識的糾結，「順其心則喜，逆其心則怒」（〈盜跖〉），「朝三暮四」與「朝四暮三」，雖然「名實未虧」，但人有如猴子一般，習慣於「刺激/反應」的本能模

式，而「喜怒為用」<sup>⑩</sup>。人對於自己的哀樂情緒，竟然不能自我當家作主！終引致莊子「生之芒昧」的感嘆：

一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，芥然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？<sup>⑪</sup>

「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」莊子想要探問的是：人生能否免除於「芒昧」的可能？莊子的答案是「有」，但可能的途徑唯在於「轉俗成真」的工夫實踐上。

在《莊子》的哲學思想中，「道心」與「成心」對揚，且分屬於兩個不同層次<sup>⑫</sup>，成心的所對境是有限的、經驗的、有執有為的世界，道心的所對境則是無執無為的形上精神境界，人只要順著心知情識，對有形的經驗世界加以分別，甚而產生執著，則生命旋即落在成心的層域上，由於成心的分別活動，使人陷於虛妄的世界中，因而阻隔了對真實的體證。若自我當下甦醒警策，消解心知的定執與情識的纏結，「忘仁義」、「忘禮義」、「忘是非」，使心「虛以待物」，則可化除成心的分別作用。心不作虛妄分別，則道心真知即可呈顯。

「轉俗成真」，意謂著人是一個立體性架構的存在，在下層者是「成心」所對的定執世界，屬經驗性格；在上層者是「道心」所對的無執世界，屬超越性格。雖名為二心，實際上卻是因著人心的「有執」與「無執」所顯發的兩層介面；而一念迷，或



一念覺，取決全在於「心」的如何發用，徐復觀先生因之而說：「莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為『知』的作用，是從心出來的。」<sup>①⑦</sup>「知」，意指的是成心的執取，因此，轉俗成真的首要工夫，在於化解心的定執之「知」，《莊子》言：「疏淪而心，澡雪而精神，掊擊而知」（〈知北遊〉）、「目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。」（〈在宥〉）等，皆是在消解成心之執，工夫仍在「心」上作，心義超化，則不再逐物不返，為外物所役使，心之所對境亦可由經驗世界，翻轉而至超越世界。

以上對儒家孔孟、道家老莊的學說與主要關懷，先作了一個梗概性的陳述，目的是想要藉此以對顯出兩家思想的相同點與相異點，以方便吾人對兩家學說分界點的釐析。儒、道雖是二家，但他們所顯發的生命智慧在大方向上還是有一些雷同的，諸如：他們對自我的存在都有著強烈的「憂患意識」，深切感受到人的有限性，很真誠地省察自己，也很認真地作修養的工夫；他們對人生問題與文化問題也都有著一種不容自己的終極關懷，並且都提出一套完整的學說體系，冀望能在有限的生命中開展無限的意義與價值，而自我生命價值的開顯，並非僅在「自成」，亦即其自我實現與自我成就乃是植基於「成他」之上方為可能，故而兩家的學說都期望為人間社會帶來一個美好和樂的「理想國度」，這是兩家學說「殊途而同歸」的地方，而由此也可以印證：儒、道兩家的學說乃是一種「生命的學問」，都是「決定人生基本方向」的「大教」<sup>①⑧</sup>；既是人生的大教，則意謂著它們關懷的重心是在「人道」上。

那麼兩家關鍵性的分界點究在何處呢？首先是，兩家如何看

待禮樂典章這種人文化成的制度上；其次是，當該如何挽救「周文疲弊」的文化問題？而因為文化的問題與人的存在問題息息相關，因而人的自我生命又當如何避免產生異化？凡此都是兩家殊途異轍的分歧點所在；而此一基本方向的不同，也決定著自我生命實踐工夫的差別；工夫教路與自我豁醒的向度既然有別，則其所達臻的終極理境亦自不同，其理想人格所內涵的義蘊也會有所區別。總此數個方面，才是儒、道兩思想的關鍵性殊異點所在，也唯有從這數個方面，方能客觀地分判《易傳》學派屬性究竟誰屬的問題。

如若捨此關鍵性的分歧點不取，寧以「天道觀」、「宇宙論」、「辯證思想」等為分判之基準，則正所謂南轅而北其轍，將離真正之標的所以愈遠。因為「天道觀」與「宇宙論」這些思想成分，雖然是老子所首創，並賦予它們的豐富意涵，但是它們是可以相互摩蕩、交流融通的，如前所言，這些成分乃是一種思想中的「共構成素」；共構成素，意謂道家可以有，儒家也可以有，即使原初的孔孟儒家沒有，而後起的儒家也可以自道家吸收之、挹取之，而融攝之後仍舊不妨礙其依然是為儒家。諸如：《荀子》、《中庸》、《易傳》，還有《禮記》中的甚多篇章，如：〈禮運〉、〈樂記〉、〈三年問〉……等，乃至於後世的宋明理學家諸人皆融合有這一方面的思想。有些學者因不諳這些思想成分乃是一種「共構成素」，於是就批評宋明理學家「陽儒陰釋」或「陽儒陰道」，戴君仁先生曾為此而提出了深中肯綮的反駁，其云：

現代人都說宋儒是新儒家，他們受了佛老的影響。但一般

人把宋儒看作佛老化的儒者，即骨子是佛老，表面是儒者。這樣看法是錯的。他們是吸取了些佛老的思想作養料，而仍化為儒者的血肉，他們仍舊是真正的儒者。宋儒生於禪學大盛之後，禪家高談明心見性，這對宋儒是一種刺激，不能不起反應而談心性。程明道「出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。」張橫渠「求諸釋老，乃反求之六經。」都是先求之於釋老，覺得不夠，才求之於儒書。是他們實在經過的轉變，而不是陽儒陰釋，拿儒做幌子。他們是實見儒家有勝於二氏才轉變的。由此我們也可以想像作《易傳》的儒者們，他們也可以算是新儒家，他們時代是在道家已出現之後，他們懂得道家的學說，看出了道家的弱點，於是他們也談本體論宇宙論，而《繫辭》的「神无方而易无體」、「生生之謂易」、「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通。」這類話，比老子的「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道」這種話，要高明多了。（知變化之理者，老不如莊。《繫辭》作者當在莊子之後，故能深明變動不居之理，然無其蔽於天而不知人之病。）所以《易傳》的產生，固是中國整個哲學的進步，從術數進步到哲理，同時也是儒家本身的進步，從散碎的格言，建立了完整的理論。<sup>①69</sup>

因為不能清楚分辨宋明理學中主從、本末的思想成分，才會把共構成素當成道、佛的專有，因而有「陽儒陰釋」或「陽儒陰道」

的不當批評。而道家易學論者也犯了同樣的毛病，因為把「天道觀」、「宇宙論」、「辯證思想」等視為道家的專有，忽略了它們在中國哲學思想中的「共構性」，才會推導出「《易傳》道家主幹說」、「先秦哲學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」的錯誤見解。

因此，想要討論《易傳》學派屬性的問題，筆者覺得須先釐清：儒、道思想的關鍵性區別點在何處，掌握其方向，切中其肯綮，才能推衍出平當允正的論點，這是本小節的論述重點，而從下一小節起，將分別從「人文化成之道」與「自然無為之道」的分辨，從實踐工夫的不同，從心性論、形上學形態上的差異，乃至於從理想人格義蘊的差別，逐次考察《易傳》的文本內涵，再交叉比對其與儒、道思想的關係，期能尋理出此中親疏遠近的學統關係。

## （二）《易傳》的「道」是「人文化成之道」，非「自然無為之道」

如前所述，儒、道的關鍵性差別點並非在道論與宇宙論，此方面的哲學思想確然是老子的勝場，然而，在原始儒家的學說中，即使其重點是放在「人」身上，但其中也寓含著上契天道的實踐發展性，因之，後起的儒家可以從道家哲學中挹取此方面的思想養料，讓自家學說更加完備，所謂「前修未密，後出轉精」；惟此「未密」與「轉精」，並非就生命實踐而言，而係就理論體系完整性之建構而說，亦即後起的儒家，因著前期由「主觀性原則」上契「客觀性原則」的生命實踐，設想著此一作為超

越根據的「客觀性原則」，也應該下貫而為人內在的「主觀性原則」<sup>①⑦</sup>，如此雙迴向性的圓構，在既超越而又內在的心性之學的理論系統上，才算完備具足。因此，戰國秦漢間，儒學的發展重點即是在道論與宇宙論的建構，但它雖資取於道家，但卻「化為儒家的血肉」。故而，想要以道論與宇宙論等方面，來作為《易傳》學派歸屬的準則，乃是一種學說歸類上的錯置；因為如前所言，這些可以交融影響的思想成分，乃是一種「共構成素」，它們不是儒、道之所以分隔為兩家的分界點所在。

然則，儒、道思想的分界點又何所在呢？此問題的探討，可以循著兩家學說在面對周文疲弊的「基源問題」時，所提出的對治之道來探求，儒家對周文採取肯定的態度，而道家則是持著反對的態度，這是兩家學說的基本分野，王師邦雄由是以「人文之道」與「自然之道」，作為儒、道學說的基本判準，其云：

人文的路是儒家開的，以人文化成自然，在自然原有的素樸世界裏，通過詩禮教化，賦予人文的色彩與性格；而道家開了另一條路，叫「自然」的路。……道家講自然，是價值的意義。儒家看到周文禮樂流於形式，所以有「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」的實質反省。孔子說：「文質彬彬，然後君子。」文勝質，質勝文都不好。道家的反省即發現周文流於形式而成虛文，故反對人文，是走回返自然的路。不似孔子「以質救文」，從仁來開出禮樂，使禮樂有其實質精神，道家則「以質抗文」，故開出回歸素樸的自然之路。<sup>①⑧</sup>

孔子志在豁醒禮文制度本該有的內在生命與精神，老子則深切感

受到繁禮縟節所帶來的有為造作之弊害，兩家學說相異的癥結點，可以歸結到如何看待「禮」的存在問題。儒家認為：禮文乃是人倫社會的規範，可以因時損益，卻不可以任意廢除，《論語·八佾》載：「子貢欲去告朔之餼羊。子曰：『賜也，爾愛其羊，我愛其禮。』」這說明著：即使有些儀節已經流於形式，但保留著它，或許還有甦活內在精神的一天；如果全然廢除，連憑弔的遺跡都拆毀了，那精神的復甦就更加不可得了。至於老子，他對「禮」的批判是極端強烈的，「禮者，忠信之薄而亂之首」，把「禮」看成是生命的枷鎖，是春秋戰國時代的「亂源」了；《莊子·田子方》也藉著溫伯雪子之口批評：「中國之民明乎禮義而陋乎知人心，昔之見我者，進退一成規，一成矩，從容一若龍，一若虎，其諫我也似子，其道我也似父。」指出了那些有文化素養的人，儀態端莊，丰姿優雅，但內心卻不真誠，這是老莊對「禮」的批判，也可以視為是對儒家學說的批評，張祥龍先生認為其有深意存焉：

老莊對於儒家的批評的深意在於：禮教教化、仁義德行在許多儒者那裡又蛻變成了遮蔽人的原初生存視野的、制度化了和倫理化了的框架。真正的配天之德只在那樸真自然、與天地一氣相通的道境，也就是人的天然視域之中。這原本的“大道”或（用海德格爾的表述方式來說）“道本身”在一切人為規定的“……之道”之先，比一切是非觀念更明白，比一切客觀之物更原本。究其實，在（力求）不離人的原發視野一點上，老莊的道論與孔子和子思的仁、誠學說中所蘊含的“時中”洞察有著根本的相通之

處。只是，老子較少關注以“文”入境的路子，而更看重生存與領會的最佳勢態的獲得。對於他，道境或原初視域並不存在於名利橫行、禮繁文昌的“高明”之處，倒是更充分地顯露在或被保留在遭人漠視的邊緣、暗淡和低下之處，也就是他所說的“虛”、“無”、“氣”、“柔”、“夷”、“希”、“辱”、“下”、“悶悶”、“嬰孩”、“水”、“寂”、“無為”、“小”、“寡”、等等；因為在那裡社會和文化體制的強制機制最少運作，人生領會的視域和世界的境遇還混蒙相融，還窮厄愚樸、冲虛荒蠻中飽含著原發的勢態，並且就依此“用之或不竭”的天然勢態而“周而不殆”。所以，求道不是求那讓人“入彀”、的觀念知識，更不是禮義制度和財富強力，而是設法巧妙地擺脫或“損”去它們的強制，讓那“無為而無不為”的境域勢態周行於我們的人生和思想。<sup>①72</sup>

「老子較少關注以『文』入境的路子，而更看重生存與領會的最佳勢態的獲得」，此猶如曾春海教授所言：「《老子》有鑑於情慾生命的泛濫，致使人執心妄作，人文道德的提倡使人易流於虛情矯飾。……因此，《老子》倡『不德』、『無為』，以回歸自然的途徑來化解人文道德所引發的紛爭、煩擾等後遺症。」<sup>①73</sup>當儒家用心於重建「人文」理序時，道家嚮往的卻是「超越人文」的無為、自然；故而，兩家的主要關懷——「人文之道」與「自然之道」，有如涇、渭兩流，判然分明。

釐清儒、道思想的第一道分隔點後，進而可以資之以比對《易傳》中的「道」究屬「人文之道」？抑屬「自然之道」？很

顯然的，答案是前者，而非後者。因為《易傳》思想中到處處處洋溢著人文化成的氣息，諸如：德治思想、尚中守正的中道思想，還有所謂的「五倫」，含括有政治倫理、家庭倫理、社會倫理、尊卑長幼之序等等，而且《易傳》中的處事精神是：人當積極有為，才可以參贊天地之化育，正如傅佩榮教授所說：「《易傳》表現了儒家的典型關懷。……就是要以人力參贊天地的化育。」<sup>⑭</sup>

《易傳》中的德治思想，表現最多的是在《大象傳》，《大象》主要的作用，是在解釋卦名與申論卦義，前者依據重卦的卦象為說，後者則是用「一種道德上的興會，一種全宇宙是一個道德宇宙的想法」，申說「君子修身、治國之道」<sup>⑮</sup>，例如：

地中有水，師；君子以容民畜眾。

地上有水，比；先王以建萬國，親諸侯。

山下有風，蠱；君子以振民育德。

澤上有地，臨；君子以教思無窮，容保民無疆。

山上有木，漸；君子以居賢德善俗。

澤上有水，節；君子以制數度，議德行。

雷出地奮，豫；先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。

這是《大象》的基本模式，而此類治國安民的思想可說是《大象》的主流，《彖傳》中也有不少，它們強調著：主政者須要照顧百姓、使之過著安樂富足的生活；也要陶養自己崇高的德行，以其賢德懷柔百姓、化民成俗；並且要廣土眾民，「建萬國，親諸侯」；還須制定禮樂制度，使一切活動有所依循。這種政治思



想與儒家的學說具有很高的一致性，儒家自孔子開始，即一貫性地主張以「德、禮」治國，其曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」又云：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政〉）其又認為：當政者對老百姓負有「庶之、富之、教之」的責任，「遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。」（〈季氏〉）孟、荀亦皆承繼著此種「德治」與「禮治」的思想。凡此皆可對顯出：《易傳》的政治思想，是屬於儒家的德治思想，而非道家所嚮往之小國寡民、自然無為的「道化之治」思想。

對倫理綱常的重視，也是《易傳》思想的重要一環，後世所稱的「五倫」，《易傳》中皆有述及，如《家人·彖》曰：

家人，女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，而家道正；正家而天下定矣！

把「男女正」視為「天地之大義」，且唯有「男女正」，才能「家道正」；「家道正」才能「天下定」；彷彿儒家「修身、齊家、治國、平天下」的翻版，這是「正統招牌」的儒門義理，其方向與「超人文」的道家思想是相牴牾的。

金景芳先生則從《易傳》與儒家的「禮義」，都是從「男女有別」開始講起，說明兩者的密切相關性，其云：

《序卦》講：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」……

抑不獨《易傳》有此觀點，亦屢見於他書。例如《禮記·昏義》說：「男女有別而后夫婦有義，夫婦有義而后父子有親，父子有親而后君臣有正。夫昏禮者，禮之本也。」《禮記·中庸》說：「君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。」……《禮記·郊特牲》說：「男女有別然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。」講到禮義都是從男女有別開始講的，這不是偶然的。<sup>①⑥</sup>

「禮以別異」，講人倫關係首先須要先作分別，有別有義，正昭顯出人與「禽獸之道」之叢林法則的不同；「君君、臣臣、父父、子子」也是人倫分位的分別。但作此分別，其目的不是要產生疏離，而是想要建構一個井然有序的人文社群組織，在此有機性的組織體系中，每個人盡其本分，守其分際，人倫間的恩愛情義，就在道德秩序中於焉產生；而「家道」是此人倫有機組織的樞紐，父子有親、夫婦有別、長幼有序，都是「家道正」的具體展現，無論是《易傳》，亦或是儒家其他的典籍，都把家庭倫理看作是倫常組織中的重要基底，君臣有義、朋友之信，都是家庭倫理的擴充與延伸。

《易傳》也藉著乾坤、陰陽、剛柔等解說「尊卑觀念」，「乾、陽、剛是君，是父，是夫，是男；坤、陰、柔是臣，是子，是婦，是女。前尊而後卑，後者要服從前者，這是綱常倫理的說教。」<sup>①⑦</sup>由於「禮」的過於強調分別，在老子看來，它會牽引著人日漸失落其本真與素樸，故其學說用心處，正是要對治與超克此種人為的分別，然此一走向，卻與《易傳》樊然異轍，曾

春海先生在《易經的哲學原理》一書中，引述了甚多文句，以說明「《易》特別標榜仁義道德的人文價值」，如：《乾·文言》的「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮」、《坤·文言》的「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤」、……等等，他也指出：家庭倫理與人類社會文化生活這一方面是《老子》所忽視的，其云：

《易經》六十四卦中，論及兩性關係、婚姻禮文及意義、夫妻所營造之家庭生活之倫理與意義，相關的明顯之卦，計有乾、坤、家人、歸妹……等十卦。因此，人類社會文化生活的這一面向，為《老子》所忽視。總而言之，我們可以說《易》書既重自然，更關懷人文與社會。《老子》則回歸自然之真實簡樸，較輕忽透過群體生活所共創的人文精神之價值。<sup>①78</sup>

道家主要的關懷是要超越人文，回歸自然，《易傳》則不然，《賁·彖》言：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」雖「天文」、「人文」兩者兼重，惟「人文」在實踐上卻具有優位性。因而，《易》、《老》相通之處是在前者；然其相異之處卻在後者；而後者則恰正是儒家的勝場所在，唐孔穎達《周易正義》即認為：儒家的經教，目的就是在「觀乎人文以化成天下」，其云：「觀乎人文以化成天下者，言聖人觀察人文，則《詩》、《書》、《禮》、《樂》之謂；當法此教而化成天下。」<sup>①79</sup>宋程伊川的《易傳》也從人倫教化申說《賁卦》之義，他說：「人文，人理之倫序，觀人文以教化天下，天下成其禮俗，乃聖人用賁之道。」<sup>①80</sup>凡此皆可見出：《易》教與儒家經教，

其宗旨相同，而與道家思想是相悖離的。

《易傳》中藉著卦爻結構，發揮倫理綱常的思想，可謂俯拾皆是，特別是《彖傳》、《大象》、《小象》中，或以卦象為言，或以爻位為說，其主要意旨都幅湊到倫理行為之上。在《易傳》作者的眼中，六十四卦三百八十四爻，猶如一個封建體制下的人倫有機關係，它時時指點著：人在不同分位、不同處境，都有著不同的行事準則，依此準則而行則吉，違此準則而行則凶，朱伯崑先生指出這是《周易》的倫理化與邏輯化，其云：

《彖》、《象》的爻位說，是以儒家倫理觀念為中心，並吸收道家和陰陽家的思想而提出的。在《彖》、《象》的作者看來，《周易》六十四卦如同一個社會，每一卦如同社會中一個單位，六爻如同其成員所處的地位或時機，陰陽卦畫標志君臣、父子、夫婦、男女、君子小人等區分。卦爻辭的吉凶表示社會成員的遭遇和命運，按其倫理原則行動則吉，違背其原則則凶。剛柔爻象的變動意味著社會各階層勢力的盈虛消長。《彖》、《象》的作者，可以說是按著當時的社會面貌，在易學史上，第一次將《周易》的內容邏輯化和體系化，其邏輯化的途徑之一是爻位說。這種邏輯化，正是我國封建制形成時期的社會生活在意識形態領域的反映。……《周易》被看成是一部政治、倫理教科書。其中許多條是對孔孟觀點的闡發，有的直接引自《論語》。此傳可以說將《周易》倫理化了。<sup>⑧</sup>

儒家的「人文化成之道」，與道家的「自然無為之道」，在精神表現上也是完全不同的，前者強調「剛健有為」，後者則要

人「柔弱無為」；前者積極進取，後者退讓不爭；前者入世，後者雖非欲人離群索居，卻是勉人要有出世之心才能入世，所謂「無為而無不為」。那麼《易傳》是屬於哪一種呢？以《易傳》的處事哲學言之，它也並非要人無時無刻都要衝！衝！衝！，就算是龍，也有「潛龍勿用」與「亢龍有悔」之時，但主要是因為時有險易，人有窮達，易占重視的是「時」，君子得時，則不待駕而行；不得時，則容膝易安，幽居靡悶；巖穴水崖，隨遇而安。而雖處蹇困之時，更須「反身修德」，蓄積自我之能量，以待時機；而當時機到來時，則經世濟民，以開創「富有之大業，日新之盛德」。曾春海先生認為：從「道德感」與「勸世行善之教」，都可見出其精神旨趣與道家相異，其云：

《易》書充滿著強烈的道德感，勉人在戒慎恐懼中，察著是非，積善累德。蓋小人因善小而不為，卻因惡小而為之，以致作惡積深。《繫辭下傳》第五章云：「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。」《坤卦·文言傳》謂：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」觀這些語重心長的勸世行善之教，以及《易》書中使用「善」字多達十五處，與《老子》否定仁、義、欲、利、名譽以求安詳自足的人生觀成強烈對比，同時，《乾卦·大象》曰：「天行健，君子以自強不息。」這種示喻人應效法生生不息的天道，剛健不息於個人的進德修業及經世濟世的功業，與《老子》崇尚清靜無為，柔弱處下，欠缺發揮人主觀內在奮發不已的承傳歷史文化之動力，勇往直前改造環境，創造時代的精神，更對照出兩書的人生旨趣之異。<sup>①②</sup>

孔繁詩先生也說：「《易》以道陰陽，包括易象易數易理，窮理盡性，開物成務，成己成物，建樹事功，乃經世之學，是入世的，不是出世的。」<sup>⑧</sup>金景芳亦認為：《易傳》的「一陰一陽」，其內在意旨是在「扶陽抑陰」、「遏惡揚善」，這是一種「必有事焉」的有為，「非如老子之無所事事，坐以待之，格守『天之道』，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來之自然法則也。」<sup>⑨</sup>

「易道」除了指謂「人文化成之道」外，也含括著「中正之道」，《彖傳》與《象傳》在解釋卦爻的吉凶時，往往依據「正」、「中」之德為準據；「正」原指剛、柔爻得其「正位」，意指剛爻居初、三、五位；柔爻居二、四、上位，此曰「當位」或「正位」，「正、不正」與「當、不當」，也意謂著人倫上的舉止行為，高亨先生對此有深入的詮解，其云：

位當與位不當為《易傳》重要義例之一。此義例反映作者重視人所處之地位與環境，並強調人在其位，任其職，宜稱其職，宜盡其職。蓋人之才德與其職位相當，即在其位稱其職之意，人之行事與其職位相當，即在其位盡其職之意。<sup>⑩</sup>

「中」原指上卦或下卦的中爻，在人事行為上亦有無「過與不及」之意。「宋儒程伊川及清儒李光地咸認為『中』較『正』為善。因為，『中』之可貴在於能融貫正理常則於生活世界的實情實事裡，亦即能切事中理。《易》哲學在人生事用上頗強調時用之切事中理，這是儒家守經常、達權變的時中精神所在。換言之，在人生處事上，《易》哲學對『常』與『變』、『理想』與『現實』、『心』與『物』採取兼顧與融貫的原理原則。」<sup>⑪</sup>

若剛爻居五，或柔爻居二，則曰「中正」或「正中」。而依戴師璉璋的歸納，「得位多吉，失位多凶；得中多吉，不中多凶；中正皆吉」<sup>⑧7</sup>；《繫辭傳》也說：「二多譽」、「五多功」。此中顯示：《易傳》相應於卦爻的剛柔性質、奇偶位置、上下、內外、反轉、對應的關係而形構成一套資以解說卦爻所以吉所以凶的價值概念體系，如中正、得位、當位、相與（應）……等，此多而不紊、繁而不亂的價值體系，一方面表示著爻位與爻性的互動關係，一方面在其價值判定中更透顯出中道與正位的道德法則意義，此道德法則可歸結於「中以為志」或「中以為實」義旨之下，以中為志顯示出心志行為依準於內在根據的「中」<sup>⑧8</sup>，以之而展開成已成物的德性實踐，成就一「崇德廣業」的德性人格。

因之，《易傳》的作者在解釋卦爻的吉凶時，一方面依據是否居中位或得正位為說，有時候又以人的行為是否「居中守正」為說，諸如下列數例：

文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之志。（《同人·彖》）

剛中正，履帝位而不疚，光明也。（《履·彖》）

訟，上剛下險，險而健，訟。……利見大人，尚中正也。

不利涉大川，入于淵也。（《訟·彖》）

「受茲介福」，以中正也。（《晉·六二·小象》）

「訟元吉」，以中正也。（《訟·九五·小象》）

《同人卦》的「中正而應」，是「君子正」；《訟卦》能「利見大人」，也是因為「尚中正」，諸如此類為數甚多的「中」、

「正」、「中正」，都可視為是一種雙關語，意即它們一方面指爻位與爻性間的對應關係，一方面又指點著：一個人居身行事必須「尚中守正」，才能「受茲介福」，才能得到「元吉」，張其成先生認為：「既『中』」且『正』的美德，在《易》中最為美善，比『正』或『中』更符合儒家倫常。『中正』既是事物和諧穩定的合理狀態，又是為人處事的高明理想的境界。」<sup>⑧</sup>高亨先生也提到：此種「中道思想」乃是出自於儒家，其云：「《易傳》剛柔得中之說，反映作者之中道思想。《易傳》作者是戰國時代之儒家，所以用中道解《易經》。」<sup>⑨</sup>廖名春先生也認為：「《易傳》的「尚中守正」之說，即是儒家「中庸之德」的具體表現，他說：

《象傳》的人生觀，最突出的就是其尚中守正說和好謙說。儒家以中庸之德為美，中是行事的原則，正確處世的標準。《象傳》以中、正之德為善，所以常以中、正來解釋吉凶的原因。<sup>⑩</sup>

在儒家的典籍《中庸》裡，「中道思想」與「中庸之德」，有了系統性理論的發揮，「中也者，天下之大本也」，「中」被提升到本體的層次，是儒家道德形上學中既超越而又內在的道德根據，曾春海先生認為：「中道思想」在先秦儒家的典籍中具有著義理上的一貫性：

「大中」指向萬物所資始的形上根源，亦即萬物發展的歸宗處。同時，更表徵著終極的價值理想所在。「中」可說是本體論和價值論諸原理的縮寫意符，由之而開展出廣大



悉備的「中正」原理，創發了儒家源遠流長的中道哲學。在先秦儒家的重要典籍裡，「中道」精神遍及了《尚書》、《易經》、《春秋》、《周禮》、《論語》、《孟子》及《中庸》等經典。<sup>①②</sup>

儒家的「中」，無論是在《易傳》，亦或是在其他典籍，都作為「中道」、「中庸」之意，具有著內涵上的一致性。反觀道家也言「中」，《老子》第五章曰：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」但此「守中」的「中」，並非作「中道」或「中庸」解，而是「空虛無為」之意，此驗之於王弼的《注》與樓宇烈先生的《校釋》，可為明證，前者注云：

橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。……橐籥而守（數）中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。若橐籥有意於為聲也，則不足以共吹者之求也。<sup>①③</sup>

後者也說：「『中』，即守其空虛無為之意」，凡此亦可見出：「中」的概念名稱雖然相同，但其內在意涵卻截然不同；就《易傳》的「中」而言，它與儒家的《中庸》、《論》、《孟》，意涵一致，卻與《老子》相隔懸殊，由此亦可略見，其間關係的親疏遠近了。

本小節旨在考察《易傳》之「道」的「內容意義」，就「道」的「形式意義」一面來說，《老子》首先開展了「道」的形上思想性格，諸如：「道」是超言絕象的、是獨立常存的、是

絕對真實的……等等，此種形上思想確然給予其後的哲學家很大的影響。然而，此種形式特性，只是「道」之意涵的一種「共性」，也就是說：每一家的「道」都可以具有這種形上性格，並不因為它們具有此種性格，就將之歸入道家。而欲勘定其為道家，抑或是儒家，必須從「道」的「殊性」，也就是道的「內容意義」來考察，本小節前面所討論者，無論是君臣、父子、夫婦、朋友<sup>⑭</sup>、長幼、尊卑等，以綱常倫理為中心的禮義之道，亦或是「尚中守正」，以道德實踐為依歸的君子之道，可以總括之為「人文之道」，它迥然異於道家的「自然之道」；如果說後者是「無為之道」，則前者可稱之為「有為之道」；然此「有為」，並非意計造作之意的「有為」，而是一種積極義、價值義的有所作為，意即人經由道德主體的自覺，與克己復禮的實踐，可以朗現出「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」的德行光輝，這種「大人」人格，即可以化成天下、參贊天地的化育，這是《易傳》的人文精神，也是儒家的成德之教。此外，傅佩榮先生也說：「《易傳》沒有以『道』為天地萬物之本源者，因此與《老子》中的『道』，並無共同的焦點」，因此傅先生認為：《易傳》與《老子》，「兩者的相異遠遠大於相同」<sup>⑮</sup>。

### （三）《易傳》的實踐工夫是「道德實踐」，非「遮為遣執的實踐」

儒、道二家，因為對周文疲弊所引生的文化問題與生命問題感受的層面不同，故其回應方式也不一樣，儒家從正面切入，故

其用心是在豁顯；道家則從負面切入，故其精彩全在於「治療」，兩家的學說旨趣與實踐工夫因之而截然有別。儒家的學說是一種成德之教，「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」<sup>⑩</sup>，道德主體本是人的超越本有，當自我一念警策時，「我欲仁，斯仁至矣」，此時就會自覺到自己是一個道德性的存在，與其他存在寔然不同，而此差異，非僅只是結構之性上的不同，而是其他存在只是順著本能的驅策與慾望的盲動，並沒有價值意義上的自覺；而人因有此醒覺，故而會作「好善惡惡」與「克己復禮」的實踐；因為好善，所以美德善行與日俱增，諸如：忠信、孝弟、徙義、崇德、愛眾、親仁、知及仁守，與夫恭、寬、信、敏、惠……等等；也會好學，「日知其所無，月無忘其所能」，博學篤志，切問近思，會「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」。因為惡惡，因而會每日三省吾身，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，會知過能改；朋友間也會「以文會友，以友輔仁」，相互規過，日進於善。亦且除了自我修身外，對自己的家人、親戚、師友、同事，乃至周遭的人，也都會有不安、不忍之心，也會協助他們進德修業；故而一個儒者當其修己以敬、以仁之後，他也會有一種不容自己的義理擔當，即是「修己以安人」，而且要能立人達人，才能印證自己已能卓然自立自達，這是儒家學說以修身為本，身修而後家齊，家齊而後國治，層層推擴的道德使命，也是下學而上達的生命實踐之路，此種實踐，乃是肯定之路的實踐，肯定人有道德性與道德意識，故可稱之為「道德實踐」。

道家的實踐進路，與儒家走的是不同方向，後者是強調的是人的「正面」一人之所以為人的「道德」本質，所謂「莫勘三教

異同，先辨人禽兩路」。而道家感受最強烈的則是人的「負面」一人的有為造作與心知的執著；老子感受最強烈的是：周代禮樂典章制度流於形式後，對人性所產生的束縛，他認為根源性的問題是出在「有為」上，「人文化成」即是一種有為；一切典章制度、社會規範，如果不是因順著生命當下的需要，則都屬於有為造作，這些有為造作都可能成為素樸生命的桎梏，因而治本之道在於「無為」，「無為」才可「無不為」。無為、無、損、絕、棄、虛、靜、不爭、柔弱、處下、不有、不恃、不宰、……等等，都是《老子》所揭示的實踐工夫。《莊子》所提出者則有：無己、無功、無名、無執、無為、無用、喪我、心齋、墮肢體、黜聰明、離形去知、忘仁義、忘禮樂、坐忘、朝徹、見獨、撝寧……等等。道家此種遮遣去執的實踐，乃是消解之路的實踐，其雖也肯定人有「道心」、「真知」，但「道心」顯發的是「無執」與「無分別」的妙用，「真知」亦是「無知之知」，此種實踐可稱之為「遮為遣執的實踐」，牟宗三先生在《才性與玄理》一書中，曾指點出老子是「由遮而顯」：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。故二十九章：「為者敗之，執者失之」。注云：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣」。而六十四章則云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，

故無敗；無執，故無失」。是故遮者即遮此為與執也。<sup>①97</sup>

故而，儒、道二家的工夫實踐向度不同，先了解兩者的區別，將有助於吾人對《易傳》學派歸屬性問題的釐清，因為工夫進路的不同，其所達至的最高理境內涵也會不一樣，其理想人格典型的義蘊也會有別。

### 1、《象傳》

《易傳》中的實踐工夫，吾人可以先看《象傳》，《象傳》分《大象》與《小象》兩部分，《大象》每卦一則，共六十四則，主要在解釋卦名，並申說卦義；《小象》每爻一則，共三百八十四則，戴師璉璋對《大象》的解經方式與撰作目的，有深層性地解析，其云

《大象》解釋卦名，全都根據重卦的卦象；而其申述卦義則是把卦象與卦名關聯起來，形成一些事物的情境，然後在由此申述君子修身、治國之道。因此《大象》的撰作目的，可說是要人觀卦而進德。

綜合《大象》修己進德的思想，我們可以看出這種「恐懼修省」、「反身修德」的工夫，就是人的明德本體逐步自我呈現、自我彰著的歷程。這個歷程雖然如山泉歸海，曲曲折折，但基本上不離《乾》《坤》兩卦《象傳》所說的格局，即「自強不息」、「厚德載物」。這格局是由明德本體所呈現的剛健進取、柔順含容兩種精神所造成的。這兩種精神，交互為用，協調配合，終可使人深造自得於一種俯仰無愧、圓滿無礙的境界。同時也使人情不容己地由

己立、己達進而立人、達人。這當是《大象》要以一半篇幅來論述治國安民之道的緣故。<sup>①96</sup>

上段言天道、卦象，下段說人道，是典型「推天道以明人道」的範例，而其在人道實踐上，顯發的是成己成物的工夫實踐，茲條舉數則如下：

- 天行健，君子以自強不息。（乾）
- ……君子以果行育德。（蒙）
- ……君子以懿文德。（小畜）
- ……君子以多識前言往行，以畜其德。（大畜）
- ……君子以常德行，習教事。（坎）
- ……君子以立不易方。（恆）
- ……君子以遠小人，不惡而嚴。（遯）
- ……君子以非禮弗履。（大壯）
- ……君子以自昭明德。（晉）
- ……君子以反身修德。（蹇）
- ……君子以見善則遷，有過則改。（益）
- ……君子以順德，積小以高大。（升）
- ……君子以恐懼修省。（震）
- ……君子以思不出其位。（艮）
- ……君子以居賢德、善俗。（漸）
- ……君子以朋友講習。（兌）
- ……君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。（小過）

李鏡池先生在引述了三十餘則後，即語重心長地說：「六十四

卦，我們不憚煩地舉了三十二條來做例證。我們讀了這些話，就很明顯的見到了象傳作者的思想了。若果我們讀過了儒家的一部重要的書——《論語》，再來讀《象傳》，就彷彿在溫習舊書一般，很熟識，很易瞭解。《象傳》這些話，差不多從《論語》裡頭可以找出它相類似的話來。例如，孔子表明他自己是一個“發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至”的人，這就是“自強不息”的君子。……總之，《象傳》這一類話都可以從先秦儒家載籍中找出它的根據來，尤其是《論語》。其他談政治哲學的，如『容民畜眾』（師象）、『作樂崇德』（豫）、『省方、觀民、設教』（觀）、『明罰敕法』、『殷薦之上帝，以配祖考』等說法，無一不是儒家的說法。我們說《象傳》作者的思想純粹是儒家思想，大概不會錯。」<sup>①9</sup>朱伯崑先生也說：「儒家解易，始於孔子，注重卦爻辭的教育意義，不太迷信筮法，……後來的《易傳》，特別是《象》，正是繼承孔子的這種學風，對《周易》進行解說的。《禮記》中有六處引《周易》中的話，講說道德修養的重要性，可以代表後來儒家對孔子易說的闡發。《經解》說：……此是把《周易》奉為六經之一，認為《易》之教是使人「絜靜精微而不賊」。是說，《周易》可使人心地純靜，心思精密，做事不害正道，即提高人的思想境界。此種易學觀，可以代表儒家正統派的觀點。」<sup>②0</sup>

《象傳》除了《大象》外，還有《小象傳》，李鏡池先生認為：其或當是與叔孫通共定朝儀的魯諸生之作，因為其內容也充滿著禮教思想，其云：「《小象》可能作於漢初，是在叔孫通和魯諸生及他的弟子共定朝儀之後，為維護封建統治而作。作者或者是魯諸生。《象傳》的編成也出於他們之手。《大象》本來是

讀《易》的心得體會，而不是解釋《易》文的。《小象》則專為解釋爻辭而作。《小象》作者把儒生的讀《易》心得編集起來放在前，加上卦「象」，因而成為一部《象傳》。」<sup>②①</sup>廖名春先生也從「民本思想」、「人生觀」，還有「男尊女卑的觀念」等數方面，肯定大、小《象傳》的思想「是純粹的儒家思想」<sup>②②</sup>。

## 2、《繫辭傳》

《象傳》已如上所述，吾人接著再考察《繫辭》，《繫辭傳》分上下兩篇，孔穎達《周易正義》本，上篇分十二章，下篇分九章。朱熹《周易本義》本，上下篇則各分十二章。其思想要旨，主要在通論《周易》的義蘊與功用，也述及筮法與八卦的起源，並以陰陽說解說《周易》和筮法的原理。儒家的仁智之德，與下學上達的德行實踐，時而洋溢於字裡行間，一個很鮮明的例子是歷來學者常談的「三陳九德」，《繫辭下傳》第七章云：

《易》之興也，其於中古乎？作《易》者，其有憂患乎？是故履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。履和而至，謙尊而光，復小而辨於物，恆雜而不厭，損先難而後易，益長裕而不設，困窮而通，井居其所而遷，巽稱而隱。履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權。<sup>②③</sup>

高亨先生在《周易大傳今注》中，綜合了各傳的解說，對此九卦作了如下的疏解：《履》之義為禮，德以禮為基礎，仁義忠信諸



德皆建築在禮上，故《履》是德之基。《謙》是謙虛，謙虛始能執德，驕傲則必失德，故《謙》為德之柄。《復》是返歸善道，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」是其證，返歸善道，始能有德，故《復》為德之本。《恆》是堅持德操，久而不易，有恆，其德乃固，故《恆》是德之固。《損》是人減損其惡念與過行，減損惡念與過行，乃所以修德，故《損》為德之修。《益》是增益其善念與美行，增益善念與美行，乃所以擴充其德，故《益》為德之裕。《困》是人處於困之境，言君子窮困，雖死亦不屈其志，人處於困之境，則其人或有德或無德，或德厚或德薄，可立辨矣，故《困》為德之辨。《井》是以水養人，似人以德施人，故《井》為德之施。（按：高先生認為：「地」當作「施」，形似而誤）。《巽》是遜，退讓之意，退讓必以德制裁之，故《巽》為德之制。<sup>204</sup>

顯然地，《繫辭》作者認為：《履》、《謙》、《復》、《恆》、《損》、《益》、《困》、《井》、《巽》等九個卦，是有先後本末而成系統的，歷來討論及此的學者甚多，如戴君仁先生言：

這九卦是有層次，有先後本末而成系統的。其中立身處世，修己安人，學問事功各方面都說到了。象山云：「九卦之列，君子修身之要，其序如此，缺一不可。」說得很對！這是儒家的實訓，人生哲學的要義，其價值不在《論語》《孟子》之下。而它條理井然，似比分散開的語錄，更為得要。<sup>205</sup>

「三陳九德」，它們的共同焦點是道德實踐，所以每一卦都含括

了實踐的工夫，如《履》要人克己復禮、《復》要人復歸善道，或回復其良知本性。而由此透顯出：《繫辭傳》作者的憂患，是人能否自覺到自己是個道德主體，經由克己復禮的道德實踐，即可成就一個充滿德行光輝的「君子」人格。朱伯崑先生也認為：《繫辭》是「從道德修養的角度解釋此九卦的卦義」，他並進而提出：此「三陳九德」乃是「對孔子易說的發展」，其云：「三陳九卦的意義，在於要人們於憂患中提高道德的境界，以此作為化凶為吉的手段。這是對孔子易說的發展。」<sup>②⑥</sup>曾春海先生更指出這九個卦所顯發的道德意識，與道家的主要關懷是截然有別的，其云：

《繫辭下傳》第七章曰：「作易者，其有憂患乎！」且層層的以德性立場三陳履、謙、復、恆、損、益、困、井和巽等九個卦。可見，作易者的憂患意識乃係自覺自省的道德意識。其所告示於人者，吉凶禍福所牽動的主客觀因素，縱使盡知亦難以人力完全控制。可是，其中主觀面的自身因素，亦即潛在的動機、意向及行為的抉擇，後果的責任承擔，應該是當事者自身所能內省自察，自由抉擇及自負行為責任的。戴璉璋先生說：「根據《左傳》、《國語》兩書記載，人們在談論易筮時所表現的義理思想，大致可用『易不占險，筮必配德』兩句話來概括。」崇尚仁以感通、義以正己正人正事的憂患意識，顯然，與言「絕仁棄義」的《老》書不同。蓋崇仁尚義的道德精神是擇善固執之的，不是無心無執的。<sup>②⑦</sup>

「三陳九德」的「憂患意識」是道德的意識，非《老子》「絕仁

棄義」、「無心無執」這一類的消解、遮遣的意識，故其與儒、道親疏遠近的關係可說是甚為瞭然。

在《繫辭》的作者看來，《周易》不僅是一本占筮的用書，同時也是一個人立身行事的指南，更是一個進德修業之君子成就其可大、可久的「賢人之德」與「賢人之業」的依循準則，李鏡池先生即堅定地認為：《繫辭》中這種積極有為的思想，是屬儒家，而非道家，其云：

《繫辭傳》強調事業的創造性，說「富有之謂大業」、「舉而措之天下之民謂之事業」、「可久則賢人之德，可大則賢人之業」、「盛德大業至矣哉！」而所謂「夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已矣。」也是指創造事業說。在這裏，《繫辭》對於易道的發揮，比道家又前進了一大步。道家如老子只認識到事物是有矛盾變化的，有一些樸素辯證法思想，而就他整個思想體系來說，仍是唯心主義的，是消極避世的。他的社會歷史觀，則是向後看的，反動的，他主張「小國寡民」，更是大開歷史倒車。

《繫辭傳》作者們一面吸收道家的學說的精華，一面又揚棄其消極因素，用儒家的觀點來發揮易理，根據「天地之大德曰生」，認為「生生之謂易」，主張人要創造大業，日新其德。這的確可以壓倒道家，戰勝道家。②⑧

除了「三陳九德」外，《繫辭》中也有一些冠以「子曰」的段落，高亨先生認為：《繫辭》中有一條說：「子曰：『顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。』」而《論語·雍也》也有一則記載孔子稱許顏回「有顏回者好學，不

遷怒，不貳過。」由之而推斷「《文言》、《繫辭》所謂『子曰』云云皆引孔子之言，無可疑也。」<sup>209</sup>今引述部分內容於後，以證明這些前輩學者所言非虛：

\*君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？

\*勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭；謙也者，致恭以存其位者也。

\*天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非，曰義。

\*君子藏器於身，待時而動，何不利之有！

\*小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。

\*善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善為無益而弗為也，以小惡為無傷而弗去也。故惡積而不可揜，罪大而不可解。

\*君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。

\*君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求，君子修此三者故全也。

\*德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。

\*君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？

\*其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，無有師

保，如臨父母。初率其辭而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虛行。

\*乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。

\*法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴。備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。

\*極天下之蹟者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。

這些《繫辭》之文，勉人要謹言慎行；要「德言盛，禮言恭」；要守位以仁；要「理財正辭，禁民為非」；要「藏器於身，待時而動」；要毋以善小而不為，毋以惡小而不為；要「安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂」；要「安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求」；要「上交不諂，下交不瀆」；要「出入以度，明於憂患」；……這些修身之要，都是儒家的道德實踐，非道家的遮為遺執的實踐；二千餘年來，《易傳》之所以被視為儒家的經籍，乃是因為其中充盈著此種成德之教，周才會先生因之而說：「綜合以上內省、操持、存誠、善補過、知幾、守謙等等的進德修業工夫，當可體證天道之流行，而產生悲天憫人的使命感，務使由於己身的進德修業而能『崇德廣業』一仁民愛物，參讚天地『生生』之德。」<sup>②⑩</sup>如果說「《易傳》是道家易學」，

則試問將如何解說如此連篇累牘的修德思想？

《繫辭》的基本精神是剛健奮發，積極有為的，它凸顯了人在天地之中的主體性地位，而人之所以能位列「三才」，係因人能開展出「人文化成」的道德事業，讓整個宇宙秩序，都成為一個道德秩序，《繫辭下傳》曰：

夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。能說諸心，能研諸侯之慮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故變化云為，吉事有祥；象事知器，占事知來；天地設位，聖人成能；人謀鬼謀，百姓與能。

歷來學者們都清楚地看到了此種剛健奮發的德行實踐精神，如朱伯崑先生說：「《繫辭》把《周易》看成是講聖人之道的典籍，其主要目的是，要人們依據《周易》的教導，提高自己的精神境界，特別是道德修養的水平。」<sup>②①</sup>王新華先生亦云：「今觀《繫辭傳》中所寓存之哲學思想，立身處世之道，與儒家思想相貫之處甚多」、「《繫辭傳》殆為戰國中期研究《易經》之儒家學者彙聚有關闡釋《易經》之論述整理而成，故其思想未能專主於一家。……《繫傳》之基本思想，當以儒家積極進取，剛健有為之精神為主。」<sup>②②</sup>戴君仁先生則一方面說明：《易傳》確實受到「道家的影響」，但一方面也強調：其「基本精神畢竟是儒家的」，所以雖有「這一類話。他們仍舊繼承著孔子的積極精神，體乾元之德，剛健奮發，自強不息，和道家消極態度不同。道家是反文明的，開倒車的，它說：『小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；

使民復結繩而用之。」而《繫辭》裏則述古代聖人制器尚象，這分明是對物質文明贊歎，其精神顯與道家相反。」<sup>②③</sup>

### 3、《彖傳》

《彖傳》共六十四則，每卦一則，主要在解釋卦名、卦辭，並且申論卦義。而在其解說中含括了甚多儒家道德實踐的思想，較為特別的是：它將乾坤的天地生化之道，與日新又新的德行實踐，相互援引發明，形構成一套即乾坤之道以言人道的思想體系，戴師璉璋於此方面有深層的解析：

從萬物生生不已的現象上領悟天地生化之道。這天地生化之道，由自我的日新又新、萬物的生生不已而證實；由「天施地生」（益彖）健動順承的功能而證實。因此天地萬物與自我的德業可以互相參證，觀照物象可以啟發德業，實踐德業可以參悟物象。這是《彖傳》作者在修德立教上的思想特色。<sup>②④</sup>

《彖傳》的思想特色是「修德立教」，從前小節所述及之「中以為實」、「中以為志」的「尚中守正」之思想即可為證，而從下列諸多例子中更能昭顯：《彖傳》作者乃是以儒家的道德實踐精神，作為其解經之根據的：

- \*乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。（乾）
- \*坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。（坤）
- \*天造草昧，宜建侯而不寧。（屯）

\*蒙以養正，聖功也。（蒙）

\*師，眾也；貞，正也。能以眾正，可以王矣。（師）

\*剛中正，履帝位而不疚，光明也。（履）

\*天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，  
內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消  
也。（泰）

\*文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之  
志。（同人）

\*豫順以動，故天地如之，而況建侯行師乎？天地以順  
動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而  
民服。豫之時義大矣哉！（豫）

\*觀天之神道而四時不忒；聖人以神道設教而天下服矣。  
（觀）

\*觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。（賁）

\*剛健篤實，輝光日新其德，剛上而尚賢。能止健，大正  
也。不家食，吉，養賢也。（大畜）

\*頤，貞吉，養正則吉也。觀頤，觀其所養也；自求口  
實，觀其自養也。天地養萬物；聖人養賢以及萬民。  
（頤）

\*重明以麗乎正，乃化成天下。（離）

\*大壯利貞，大者正也。正大而天地之情可見矣！（大  
壯）

\*內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。利艱貞，晦其  
明也。內難而能正其志，箕子以之。（明夷）

\*王假有廟，至孝享也。利見大人，亨，聚以正也。



（萃）

\*困而不失其所亨，其唯君子乎！（困）

\*湯武革命，順乎天而應乎人。（革）

\*聖人亨以享上帝；而大亨以養聖賢。（鼎）

\*出可以守宗廟社稷，以為祭主也。（震）

\*時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。

（艮）

\*進以正，可以正邦也。（漸）

\*明以動，故豐。王假之，尚大也。勿憂，宜日中，宜照天下也。（豐）

\*說以先民，民忘其勞；說以犯難，民忘其死。說之大，民勸矣哉！（兑）

\*當位以節，中正以通。天地節而四時成，節以制度，不傷財，不害民。（節）

如上所引，如此多的例子，它們的焦點甚為一致，此即：只有儒家「克己復禮」的道德實踐，與夫其「民胞物與」的道德擔當，才能對上面所引的文本，提供一個合理而精當的解說。黃師慶萱即說：

《周易》之作，源於憂患意識，含有天人合一的觀念，因而見重於儒家。《周易》所言仁智之道，誠敬之教，時中之用，寡過之效，也便代表《周易》大義之所在，儒家思想的重心了。<sup>②15</sup>

朱伯崑先生亦云：

《象》中使用的術語，如「剛柔」、「盈虛」等，同老莊著作，確有一致之處。但就《象》的思想內容說，除受道家影響外，同孟子的學說有密切關係。其明顯者有：其一，時中說。……其二，順天應人說。……其三，養賢說。……以上三條，說明《象》同孟子學說，不僅在思想上，而且在術語、概念和命題上，都存在著繼承關係。問題在於孟子的觀點來於《象》，還是《象》的觀點來於孟子。看來，《象》的觀點來於孟子。<sup>②⑥</sup>

「剛柔」、「盈虛」是否一定要看為《易傳》承自道家的影響，可能見仁見智；然而，朱先生一方面注意到《易傳》中融攝有道家的概念與思想；一方面也明確指出：《易傳》中的「時中說」、「順天應人說」、「養賢說」等，不僅在思想上，而且在術語、概念和命題上，都和孟子有著繼承關係；而這些道德實踐與綱常倫理，才是《易傳》的主要思想。今設若如道家易學論者之所見，憑藉著《彖傳》中有「天行、剛柔、陰陽、性命、太和、文明、雲行雨施、消息盈虛、終則有始」等九個共同性的概念，即提出如下的主張：「更明白無誤地證實《彖傳》與儒家學派無關，乃是一部道家學派之作。」<sup>②⑦</sup>殊不知上列的概念，在《荀子》中，大部分皆有之；反倒是上列的二十六則《象》文，絕非道家思想所能解說，除非是其又使用一貫的伎倆，再度以稷下道家或黃老思想吞噬掉儒家，若果如此，則非惟治曆明時、辯上下，定民志、裁成天地之道、革命等<sup>②⑧</sup>，就化身一變，變成了道家之所有；甚而連「仁、義、禮」<sup>②⑨</sup>這些道德德目，也一樣不屬於儒家思想的了。問題是：此種論述手法，對平章學術，考鏡源

流，有何裨益？

上引諸則，尚不包括前小節已引過的《家人·彖》：「女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也，家人有嚴君焉，父母之謂也，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正；正家而天下定矣。」諸如此類強調人倫道德、禮教制度的思想，非惟與崇尚無為的道家思想不能相應，亦且是彼此扞格的。因此，李鏡池先生如下的說法，可資之以作為《彖傳》屬儒家思想的小結：

不特《象傳》是儒家思想的產物，就是《彖傳》也帶儒家色彩。……「祀祭」，「孝享」，是儒家思想。湯武革命，順天應人，是孟子的說法。而家人一條，更是儒家的禮教倫理：女內男外，界限分明；家齊國治，政教合一。儒家理想，何等顯明！<sup>②③</sup>

#### 4、《文言傳》

接著探討《文言》，《文言傳》唯乾坤兩卦有之，依朱熹《周易本義》，《乾·文言》分為六段，其中一、五兩段解釋卦辭，其餘解釋爻辭；《坤·文言》分成兩段，一解卦辭，一解爻辭。《乾·文言》第二段採問答體，其中「子曰」，與《繫辭》中冠有「子曰」者，高亨先生依據其內容與《論語》的關聯性，推斷其「皆引孔丘之言，無可疑也。」如果再進一步加以考察，則可發現：整個《文言傳》都充盈著儒家的成德之教，今直接就文本擇取數段加以考察：

元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：「乾，元、亨、利、貞。」

此段是《乾·文言》的首段，「元、亨、利、貞」，本來是《乾卦》的卦辭，《文言》的作者將之視為《乾卦》的四德，並以之比擬人內在的四種德性：仁、禮、義、正。此解與《左傳》襄公九年穆姜對《隨卦》的解說，文字稍異，義理則同。穆姜與《文言》作者如此詮解，實際上已經改造了《乾卦》卦辭的原意，高亨先生的《周易大傳今注》，與李鏡池先生的《周易探原》，都「力斥『四德』說的妄謬」<sup>②①</sup>。不過，《易傳》的解經，不合原意者多矣，所以甚多學者主張「經」與「傳」應當分開來看，此處暫不討論此一問題。現在要探問的是：《文言傳》對《易經》進行了改造性的詮釋，然而它添加進去的思想內容是什麼？是儒家的道德實踐？抑或是道家遮遣的實踐？從「四德」的內容：仁、義、禮、正，顯而易見地，其與《孟子》之以仁、義、禮、智為人人本具的道德本性，可謂是如出一轍，其以「貞固」或「貞正」取代「智」，只是為了遷就卦辭的「貞」字，但其強調人的內在道德性卻是一致的，在儒家，此道德心性，乃是德行實踐的內在根據，戴師璉璋云：「在儒家，人的內在德行是含容富美、難以窮盡的。人只要惕然自勵，敬以直內，義以方外，這內在的美德就如源泉滾滾，永不衰竭，聚為盛德大業。」<sup>②②</sup>，故此則以儒家思想解《易》，甚為瞭然。

初九曰「潛龍勿用」何謂也？子曰：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶。樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」

這是儒家「窮則獨善其身，達則兼善天下」，出處進退，隨遇而安的人格寫照。《孟子·公孫丑上》描述孔子「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。」正即是「樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔」之意。

九二曰「見龍在田，利見大人」何謂也？子曰：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：『見龍在田，利見大人。』君德也。」

高亨先生解前數句說：「此言『在田』之龍乃比喻有才德而行正中之道之大人也。《文言》此釋乃以九二之爻象爻位為據。九二為陽爻，居下卦之中位，象大人行正中之道。」<sup>②③</sup>顯見《文言》同《彖傳》一樣，都以「尚中守正」的道理來解說。《中庸》的「庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡；言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」可與此相為參照。信於庸言，謹於庸行，去邪存誠，做有益於社會的事而不自誇其能，如此則德行將與日俱長，周遭之人亦將受其潛移默化，此非儒家的道德實踐而何？

九三曰「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」何謂也？子曰：「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，

所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。」

此則敘說進德君子朝乾夕惕，充滿著濃厚的憂患意識，然其所憂者何？憂「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改」；憂日月逝於上，體貌衰於下，忽然與萬物遷化；憂天下洶洶，百姓不得其所，黎民不能得其正命。這是儒者的憂患，也是《易傳》作者的憂患。此憂患意識乃是一種道德意識。《論語·顏淵》載：子張問崇德、辨惑，孔子回答說：「主忠信，徙義，崇德也。」又說：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」（〈衛靈公〉）其在進德工夫上與此則甚為雷同。

九四曰「或躍在淵，無咎。」何謂也？子曰：「上下無常，非為邪也；進退無恆，非離群也。君子進德修業，欲及時也，故無咎。」

九四爻辭仍以龍為喻，其或潛，或見在田，或躍而在淵，或飛龍在天。以此象徵君子或在上位，或在下位；或進或退。其出處進退，本非操之在我者；至於進德修業，則是操之在我者，故無論有位、無位，皆欲及時修德也。

同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎。聖人作而萬物睹。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。

聖人居九五之位，猶如飛龍在天，百姓各得其所，皆親附之。高

亨先生注「各從其類」曰：「聖人在上位，有所作為，則萬民附從，各蒙其利。」《中庸》也記載了這類聖王必須要能實現「九經」，「凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之。」<sup>②4</sup>主政者能「為政以德」，則百姓之望其德政，將如「大旱之望雲霓也」，天下將歸之，此之謂：「同聲相應，同氣相求」，各從其類，而所從者「德」也。故而，此聖人乃是積極有為、崇德廣業的聖王，非「處無為之事，行不言之教」的聖人。

貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。

以「貴而無位，高而無民」解「亢龍」，已含括有儒家的政治倫理思想；再用「賢人在下位而無輔」解「有悔」。顯然地，其背後的基本預設也是孔孟的「尊賢說」與「養賢說」。《中庸》也說：「在下位不獲乎上，民不可得而治矣！」

《乾·文言》共有三段，如上所舉只是第一段，幾乎每一則都與儒家的修養工夫，或聖王的「德化之治」有關，今因篇幅所限，難以盡舉，不過仍可再略觀一、二則，已確定其屬儒門義理，良非虛言，如：

君子以成德為行，日可見之行也。潛之為言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。

君子學以聚之，問以辯之，寬以居之，仁以行之。

君子以成德為務，故孳孳於為善，「潛龍」之「潛」，意謂著其美德尚未昭顯，故宜再更加精進。第二則一方面強調經驗知識學習的重要，一方面又指點出學習的目的是在：自我道德主體的自覺，若能將所學篤實踐履，體現於日常行為之中，才是真正的習得；才是真正由「見聞之知」昇華為「德行之知」。這種生命學問的學習升進，與《中庸》有著異曲同工之妙，《中庸》云：

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能，弗措也；有弗問，問之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也，有弗行，行之弗篤，弗措也。

學習的終極目標是「實踐之知」，在《論語》中的表述方式是「知及仁守」，意為：雖「知及之」，也要「仁能守之」，否則「雖得之，必失之」；其意涵與「君子學以聚之，問以辯之，寬以居之，仁以行之」一樣，既強調學習，也重視實踐。此處尚值得注意的是：儒家與道家對「學」的態度截然不同，儒家重視學習，故《論語》首章即言：「學而時習之，不亦說乎。」道家則在「為學日益」與「為道日損」兩條路中，選擇了後者，甚而「損之又損，以至於無為」，《老子》二十章更強調「絕學無憂」，凡此皆可見出《文言傳》與儒家思想的相合，而與道家思想的相悖。

下文緊接著考察《坤·文言傳》：

積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其



君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰：「履霜，堅冰至。」蓋言順也。

「莫以善小而不為，莫以惡小而不為」，這是儒家善善惡惡的日常實踐，凡事從當下做起，「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑」，時日既久，德望日隆，則「積善之家，必有餘慶」矣。然而，如果起始點走錯，善念未存，惡念升起，如果不能即時警策，則旦旦而伐之，「則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」（《孟子·告子上》）在如此心態下，即有可能做出「臣弑其君，子弑其父」這種違逆人倫大道的事。照孟子的解說，孔子之所以依《魯史》而作《春秋》，為的就是「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」（《孟子·滕文公下》），《文言》作者此處提醒人應防微杜漸，與孔子作《春秋》，以使亂臣賊子懼，在用心上有幾許的相似。

直，其正也；方，其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。「直方大，不習無不利」，則不疑其所行也。

儒家強調行事應依據道德法則而行，甚而連好惡亦然，「唯仁者，能好人，能惡人。」（《論語·里仁》）故而立身行事，直道而行，「敬以直內，義以方外」，為人方方正正，做事講究原則，有時甚而流於迂腐。道家的處世之道則不然，《老子》第四十九章曰：「善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。」另外《莊子·山木》也記載著：

莊子的學生有天問莊子說：「昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死；先生將何處？」莊子笑曰：「周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。」可以材，也可以不材，何必要拘泥原則，這或許也是道家思想的優點，但與「直，其正也；方，其義也」，是有所不同的。

陰雖有美，含之；以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成，而代有終也。

《周易》乾坤並建，尊乾法坤。乾顯剛健創生之作用，坤顯柔順含容之作用；在人倫取象上，乾是天道，象徵夫道、君道；坤是地道，象徵妻道、臣道；地順天，妻順夫，臣順君。這是把儒家的等第觀念，與卦爻的剛柔陰陽作一個統合，觀《序卦》之文，能容易了解此一意旨：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。」

天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。《易》曰：「括囊，無咎無譽」蓋言謹也。

有道君子，其出處進退是有原則的，所謂：「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」（《論語·憲問》）《文言》作者正式取法這個原則，在「草木蕃」的太平盛世，儒者應該義不容辭地承擔社會責任；但在「天地閉」的無道之世，賢者應當要「危邦不入，亂邦不居」。

君子黃中通理，正位居體。美在其中，而暢於四支，發於事業—美之至也！

這是《文言》對《坤·六五》爻辭「黃裳元吉」的解釋，作者也是一貫性地將道德的因子加入其詮解之中，第五爻是上卦的中爻，作者一如《彖傳》的作者一般，引而伸之，成了「中以為志」、「中以為實」；《文言》此處也觸類而長之，成為「中以為性」。一個聖德君子，其所以能開展出崇德廣業，主要是因為他道德理性之「心體」當家，此本心善性，「美在其中」，必然顯發於外，故「暢於四支」，此與孟子之描摹，又何其神似！孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背。施於四體，四體不言而喻。」（〈盡心上〉）高亨先生解「正位」曰：「以正道居其位，如居君位盡君道，居臣位盡臣道，居父位盡父道，居子位盡子道。」<sup>25</sup>如此則不正是孔子所說的「君君，臣臣，父父，子子」麼！

大體言之，在乾坤兩卦的《文言傳》中，道德意涵比較不明顯的只有少數幾則，如解《坤·上六》者：「陰疑於陽，必戰，為其嫌於無陽也，故稱『龍』焉。猶未離其類也，故稱『血』焉。夫玄黃者，天地之雜也。天玄而地黃。」為何會忽然在此爻以陰陽作解，連高亨先生都覺得「極為迂曲」<sup>26</sup>。除了這種迂曲之例外，還有一、二段過於簡略，難以形構成一個完整的語境，如：「潛龍勿用，下也；見龍在田，時舍也；終日乾乾，行事也；或躍在淵，自試也；飛龍在天，上治也；亢龍有悔，窮之災也。」其餘的可以說都跟儒家的道德實踐有關，任俊華先生因是而說：「《文言》雖只限於《乾》、《坤》兩卦，但鋪陳廣大，

而又處處不離儒家宗旨，有些言論本身就是儒家的格言。」<sup>②⑦</sup>故而，這種由道德心性所開展的人文化成之事業，是無法將之納入道家學說之中的；如果作更根源性地考察，其中有些仁義禮教的思想，更是道家學說想要治療的對象，如此而硬說「《易傳》是道家易學」，豈不怪哉！

### 5、《說卦》、《序卦》與《雜卦》

《說卦傳》，朱熹《周易本義》分為十一章，前六章解說八卦的性質與功能；後五章則記載八卦的卦象。高亨先生《周易大傳今注》則分為三章，將記載卦象者全部歸為第三章，故又把第三章分成十二節。卦象主要是記述八卦所象徵的事物，分為「基本卦象」與「引伸卦象」<sup>②⑧</sup>。「基本卦象」又可分為「事物象徵」與「德行象徵」；前者如：「乾為天，坤為地，震為雷，巽為風，坎為水，離為火，艮為山，兌為澤。」後者如：「乾，健也；坤，順也；震，動也；巽，入也；坎，陷也；離，麗也；艮，止也；兌，說也。」「基本卦象」當是源自於舊有的易學傳統；「引伸卦象」則是後代引伸發揮，陸續增益而成。屈萬里先生認為：卦象的使用，乃是為了占筮上方便於「比附事物，稱說吉凶」<sup>②⑨</sup>。

《說卦》卦象的記述，較無關於哲學思想，但前兩章在述及聖人作《易》的過程與目的時，含括有很鮮明的儒家色彩，其云：

昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道

德而理於義，窮理盡性以至於命。

昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。

前則說明聖人經由筮占而得卦，再憑藉著卦爻的陰陽、剛柔而得出貞問之事的吉凶悔吝，然在《說卦》的作者看來，吉凶悔吝的得知僅是一種「實然」，《易》之可貴，是使人領悟：無論是吉，抑或是凶，人的自處之道是什麼？人的終極關懷是什麼？《說卦》作者提供的解答是「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，這是「應然」層面的處事智慧。

第二則講的是「三才之道」，認為一卦之所以有六爻，乃是因為兼天、地、人三才而兩之，將人道的「仁義」，與天道的「陰陽」、地道的「柔剛」相提並論，凸顯人在宇宙中的地位。戴師璉璋對此二章的疏解極為深刻精當，其云：

一、二兩章陳述作《易》目的的語句，以「窮理、盡性以至於命」最具關鍵性。它指出人如何「和順於道德而理於義」，也就是如何「順性命之理」。所謂「窮理、盡性以至於命」，有兩層問題值得探討：一、甚麼是理、性、命？二、如何能窮理、盡性以至於命。根據第二章可知，理，就是「性命之理」，而性命之理要從天道、地道、人道，即陰陽、柔剛與仁義這裏來印證。說性命之理是人道，是仁義，這無可置疑；為甚麼還要牽涉到天地之道陰陽與柔剛呢？這表示人道與天地之道是相通的。天地之道

必須具體落實，它內在於人就是人的性命。天地之道並不侷限於人物個體，它為萬物所共具，因此它又有超越性及普遍性。經由仁義，可以體證性命之理的具體、內在性；經由陰陽柔剛，可以了悟性命之理的超越、普遍性。人必須在「和順於道德而理於義」的實踐中，才能證悟性命之理具體而普遍、超越而內在的特性。人也只有在真誠地盡己之性，盡人之性，盡物之性的道德實踐中才能體證這性命之理的全部義蘊，才能「窮理」。所以窮理與盡興沒有知行的界域，沒有先後的程序。窮理即在盡性中窮，盡性即在窮理中盡。<sup>②①</sup>

《序卦》是解釋《周易》六十四卦的順序，作者依據卦象與卦名，來說明前後兩卦順序相聯的原因。其釋《乾》、《坤》、《咸》、《震》四卦，是以卦象為據，其餘六十卦，則以卦名為據。觀《序卦》作者之意，是想要對六十四卦的排列，作一系統化、邏輯化的解釋。然而，其從卦的名、義上作比物連類與逆轉變化的聯想，較容易流為「想當然爾」式的解說，韓康伯即說：「《序卦》之所明，非《易》之緼也。蓋因卦之次，託象以明義，不取深緼之義。」<sup>②②</sup>高亨先生亦云：「惟其所論甚為簡單，均近於概念化，且有牽強之言，不可予以過高之評價。」<sup>②③</sup>故而，與其從卦名上申說，不若從卦爻結構上，尋繹出其排列規則，如孔穎達的「二二相耦，非覆即變」，反而更能作較合理性的解說，戴師璉璋也揭示出此一要旨，其云：「比較《序卦傳》與孔氏『非覆即變』的說法，後者著眼於卦爻結構來解釋卦序，顯然比《序卦傳》更切合《周易》為占筮書的特性。」<sup>②④</sup>

《序卦》從卦的名與義上尋索卦序關係，雖有其牽強之處，那是作者在切入的視角上之限制。然而其思想中卻也櫟括著「順勢行事」與「明理修德」<sup>②4</sup>的意涵，如：「渙者離也。物不可以終離，故受之以節。節而信之，故受之以中孚。」而更為特殊的，是其在解說《咸卦》時，因著《咸卦》的卦象與男女結為夫婦的卦義，將「夫婦之道」與天地之道、禮義之道，作了一個緊密性地連貫，其云：

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。夫婦之道不可以不久也，故受之以恆；恆者久也。

這種人倫禮教上的推展，與《荀子》有著甚為密切的關係，〈大略〉曰：「《易》之《咸》，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。……親迎之道，重始也。」而這種人倫之教與道德實踐的思想，當然是屬於儒家的，不會是屬於道家的。

《雜卦》旨在解說六十四卦的卦義，因其排序並未依《易經》原有的卦序，而是「雜糅眾卦，錯綜其義，或以同相類，或以異相明也」<sup>②5</sup>，故稱「雜卦」。然而，它雖然沒有依照六十四卦的順序，卻也並非雜亂無序，而是每一偶卦相連作解，也就是根據「二二相耦」之序，只不過是最後八卦可能因後代的錯簡而有所「錯亂」，宋人蔡淵加以改定，高亨先生認為「如此改定，既合偶卦相連作解之例，又不失其韻，蓋是也。」<sup>②6</sup>

《雜卦》的申說極為簡略，或一卦一字，或一卦一句，或兩

卦一句，只有最後一卦「夬，決也，剛決柔也，君子道長，小人道憂也。」句數較多。因其過於簡略，故實難據以申說其與儒、道思想的關係，若勉強而為之，則有二處或稍可說：一處是上引《夬卦》的「君子道長，小人道憂」；「憂」，《集解》本作「消」，「古音相近而通用」<sup>③</sup>，夬之卦畫為䷪，下五爻為陽爻，為剛；上爻為陰爻，為柔，故曰：「剛決柔」；又因陽眾陰孤，故云：「君子道長，小人道消」。《泰·彖》曰：「天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消也。」《雜卦》此處，猶如《彖傳》，以陽爻為「君子」，以陰爻為「小人」。另一處則是「頤，養正也」，《頤》卦辭曰：「貞吉」，《易傳》通例訓「貞」為「正」，故《頤·彖》云：「頤貞吉，養正則吉也。觀頤，觀其所養也；自求口實，觀其自養也。天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時大矣哉！」顯見《雜卦》此處取義於《彖傳》，而《彖傳》之以正道自養與「聖人養賢以及萬民」，正是儒家修己以德、修己以安民的思想。

本小節主要在從工夫實踐探討《易傳》與儒家思想的關係，儒家從孔子的講「仁」開始，就確立了人的道德主體性，人該經由克己復禮的實踐，以完善自我。而道家的實踐路向與此卻有很大的不同，其自老子開始，因強烈感受到負面的「為者敗之，執者失之」，故其入路並不是道德意識的，其實踐工夫主要著重於遮為遣執。而在本小節前面的引述中，吾人以甚多篇幅，逐一考察《易傳》七種的修養工夫，這些都屬儒家的道德實踐，而非屬於道家遮遣的實踐。筆者認為：實踐工夫與「道」的內容意義上的差別，才是儒、道思想關鍵性的區別所在，大多數的前輩也都



持著此種觀點，如戴君仁先生說：「（《易傳》）傳文都是屬於修身的話，也有說到學習與教人的。（其餘關於處事的，實亦義理之言，避繁不悉舉。又德由事見，如處蹇則反身修德，處困則致命遂志，乃志士仁人之大節，今不及細論。）都是很好的格言，讀了極有受用。其中重視學，重視禮，可以說是近荀子的；而順命揚善，則近乎孟子。它兼有兩派之長，應該是儒家經典中最好的文字。」<sup>②③</sup>另外，金景芳先生判定《易傳》與《老子》是截然不同的兩套學說體系中，也是以內容與工夫為判準，其云：「《周易》所注意者，在有；老子所注意者，在無。……《周易》重分別，老子貴玄同。……孔子有意以為仁，老子不仁而任道。」<sup>②④</sup>由此可見，道家易學論者與其他學者最主要的相異處，是在切入的視角不同所致，道家易學論者並沒有掌握到：儒、道思想關鍵性區隔的樞紐處，他反而把那些共構成素的思想成分，視為道家的專有，才會推出如下的論點：

無論從質或量上來考察，《象》及《繫辭》所受老莊的影響要比儒學大得多。究其實，它們是以道家哲學為主體而吸收陰陽、儒、墨、法各家思想而成的一部作品。就其哲學中最重要的組成部分的天道觀及辯證法等方面來看，我們可以稱《易傳》學派為道家別派。<sup>②⑤</sup>

但是，如此講法所衍生的問題是，如果是從「天道觀」來判定《易傳》是道家易學，那麼《荀子》與《中庸》也應該被歸入道家，因為《荀子》的「天」也是自然天，其「道」也是具有法則性、規律性的「道」；而《中庸》的「道」，作為天地萬物的形上實體則更為鮮明，如其云：

故至誠無息。不息則久，久則微，微則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可壹言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。

然而，荀子並不是道家，因為他的道是「君子之道」，是「人文之道」，〈儒效〉曰：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」《中庸》亦然，它是「仁義之道」，其曰：「故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」而要如何體現荀子的「君子之道」呢？實踐的工夫在於「比中而行之」，「中」又是什麼？「禮義是也」。同樣地，想要體現《中庸》的道，也唯有「修道以仁」，它們所作的都是「道德實踐」，而非「遮為遺執的實踐」。吾人也可以換一個角度來思考，假使一如道家易學論者之所言：「《易傳》是道家的易學」，那麼本小節所引如此多《易傳》的文本，這些都充滿著強烈的道德意識，它們正都是道家學說所欲對治的對象，因為這種道德實踐都有可能成為「為者敗之，執者失之」；老子也說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」「仁義」，在老子看來，是低下的，因為它們是「道」與「德」失落後，才有的產物，「禮」更不用說了。而「《易傳》中卻充滿著如許多克己復禮的實踐，洋溢著這麼多的「仁義」之言，這些都非道家思想所能解說的。而從另

外一面言之，道家易學論者所提出的「道家主幹」一天道觀、宇宙論、推天道以明人事、辯證思想等，這些思想成分在儒家也可以有一個合理的解說，因為它們是一種「共構成素」，所以《荀子》、《中庸》，乃至於後起的儒家，如董仲舒、宋明理學家等都有之。由此可見，《易傳》是儒家典籍，非屬道家，明矣！

（四）《易傳》的心性論是「本心善性論」，其形上學亦是儒家「道德的形上學」，而非道家「境界形態的形上學」

儒、道兩家因為工夫實踐上的不同，連帶也影響著其兩方面的差異：一個是心性論方面的差異，這是工夫實踐的內在根據的問題。儒家的修養工夫是道德實踐，道德實踐到的內在根據是人本具的本心與善性，自孔子首揭：「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣！」即已確立了人的道德主體之方向，孟子後來承繼此一薪傳，即良知本心而言性善，孟子將此道德心性的義理規模推展開來，宋儒象山由是而言：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫；孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」<sup>②4</sup>

道家並未像儒家一般，有著鮮明的的心性論主張，吾人只能約略從老、莊的學說中，尋究出其內在根據的心性內涵，如老子「致虛極，守靜篤」的「虛靜心」；莊子雖習慣以「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」來表述，但從其文義中，也可見出此內在根據的端倪，如〈齊物論〉云：

非彼無我，非我無所取。是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而

無形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。

「若有真宰」、「其有真君存焉」，這裏之所以用不定語氣，一方面是莊子的遮撥手法，遮撥有為，以顯無為；遮遣成心，以顯道心。另一方面則在透顯：此「真君」、「真宰」並不是一個「實體義」的本體，而是在「吾喪我」之蕩相遣執後，所朗現的虛空靈妙的心境，道家對此種心境，並沒有在內容上給予特殊的規定，故〈人間世〉云：「唯道集虛。虛者，心齋也。」此種虛靈的心境，又可稱之為道心。此與儒家充滿道德意識的本心善性，在意涵上差異極大，故而可以據以判別《易傳》學派歸屬的問題。

另一個是形上學系統性格上的不同，儒家講仁、義、禮、智，對這些德目都有正面的肯定與分析，這是「實有層」的肯定，其以「仁」或「道」作為本體，此本體也是「實有層上本體的意義」，因此在儒家的學說中，「實有層」和「作用層」是涇渭分明的，牟宗三先生即說：

儒家則有實有層和作用層的分別，仁是實有層上的觀念，不論就著道德實踐上講，或是就著天地萬物的生化講。照儒家看道德秩序就是宇宙秩序，宇宙秩序就是道德秩序。仁本來是道德的，是道德實踐之所以可能的最高根據，這是道德的秩序。但是仁無外，心亦無外，心外無物，仁外也不能有物。萬物都涵蓋在人這個道德心靈之

下，仁具有絕對的普遍性，當他達到絕對的普遍性時，仁就是宇宙秩序，從這裏可以說一個道德的形而上學（moral metaphysics）。②②

儒家有「實有層」和「作用層」的分別，其形上學是「道德的形上學」。道家則不同，它的「實有層」和「作用層」並沒有分別，因為道家它並沒有在「實有層」上，對聖、智、仁、義有正面的分析與肯定，它是在主觀的作用層上作「無」的工夫，遣去心執後，顯發一無執無為的心境，再以此「無」作為「實有層上的本」，然而，實際上，這個「無」乃是就主觀方面講，是一個作用層上的工夫，是主觀心境上的一個作用，道家就以此主觀境界之「無」，作為實有層意義的本體，來保住聖、智、仁、義；此種保住，乃是一種消極義的「作用的保存」。細究其實，此一「實有層」之本體，僅是一個「姿態」，由是之故，牟先生稱其形上學為「境界形態的形上學」，其云：

道家這個境界形態的形上學就是表示：道要通過無來了解，以無來做本，做本體，「無名天地之始，有名萬物之母。」這個「無」是從我們主觀心上講（主觀心境不是心理學的，而是實踐的）。假如你要了解「無名天地之始」，必須進一步再看下一句，「常無欲以觀其妙」，此句就是落在主觀心境上說。道家的意思就從這裏顯出來，就是作用與實有不分，作用所顯的境界（無）就是天地萬物的本體。一說到本體，我們就很容易想到這是客觀實有層上的概念。可是你要了解，道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或者說是透映出來而

置定在那裡以為客觀的實有，好像真有一個東西（本體）叫做（無）。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。這樣的形上學根本不像西方，一開始就從客觀的存在著眼，進而從事於分析，要分析出一個實有。因此，我們要知道道家的無不是西方存有論上的一個存有論的概念，而是修養境界上的一個虛一而靜的境界。<sup>②③</sup>

儒家的形上學是「道德的形上學」，道家的形上學為「境界型態的形上學」，這是儒、道兩家思想的分界點所在，吾人也可以資此以作為《易傳》學派歸屬的其中一個判準。

現在先探討《易傳》中的心性問題，首先值得注意的是《繫辭傳》中的三段話：

乾坤，其《易》之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也；陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。

乾坤，其《易》之緼邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毀，則無以見《易》。《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣。

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣！顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易。

《周易》六十四卦原初或許只是一個平面性的排列，但在《彖傳》與《繫辭》中，它成為一個立體性的架構，乾、坤二卦以其精純無雜躍升而為「乾元」、「坤元」，成為「易之門」與「易

之繼」，其他卦爻的闢闢變化，乃至於一切事物的創生、終成，皆從此超越的天地之門中生成衍化，亦即「乾道」與「坤道」是立於「第二序」上，籠罩「第一序」上的一切事物，創生一切，終成一切。所謂「乾知大始，坤作成物」（《繫辭》）、「乾道變化，各正性命」（《乾·彖》），宇宙秩序顯發為一具有價值意義的道德秩序。人秉天地之道而生，而由乾道與坤道，即用見體，即見「易道」，其皆為道德實踐的超越根據。乾坤並建，其內在於人而為人仁智相輔的內在之性，此內在之善性，人人本具，故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」陰陽合德，剛柔有體；乾坤並建，仁智相輔，《易傳》對於道德主體的豁顯，乃是順著其陰陽合德、剛柔相濟、乾坤並建的天道觀，而建立其仁智雙顯的心性觀，仁、智二性相輔相成，是《易傳》揭顯道德主體的獨特方式，「仁且智」，《孟子》曾就果地上的顯發以言孔子「既聖矣夫」<sup>②4</sup>。《易傳》則從因地上彰顯其為道德實踐的內在根據，此種推陳出新，實是其豐富的天道思想之延續。戴師璉璋解「一陰一陽」一段曰：「在人的生命中，體現道之生生大用的就是仁智之性。人能自覺地實踐這仁智之性，他就因此而有富有的含容、日新的創生；他就可以循乾坤易簡之道完成自我的德業，在天地間成就一個『人』的份位。」戴師並且指出：人之所以能參贊天地之化育，與天地合其德，最重要的憑藉，還是在於體現人的仁德本性：

人能體現仁德，就可以與天地合其德。天德剛健中正，地德柔順含容。萬物資天地之德而生而成。君子體現仁德，

表現為惻隱怵惕，寬裕溫柔，也有含容萬物的胸襟；表現為勇猛精進，發強剛毅，即具創生盛德大業的願力，萬物因而遂其生，適其性。這是人參贊天地之化育與天地合德的實際成就。<sup>②45</sup>

除了《繫辭》、《彖傳》外，《乾·文言》也以「仁、義、禮、正」，人的「四德」，比擬「元、亨、利、貞」四個卦德。《坤·文言》中的「君子黃中通理，正位居體。美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也！」凡此皆揭顯：本心善性是人所含容富美的內在德行，只要人一念自覺，此人人本具的美德善性，就會暢於四支，發於事業。傅佩榮先生因是而說：「《易傳》論及品德的內容時，仍然謹守儒家傳統。」<sup>②46</sup>

另外，《說卦傳》的作者認為：聖人作《易》的目的，也是為了體現人的道德心性，其中一則是將一卦中的六爻，分為上、中、下三部分，並以之擬於天、人、地「三才之道」，人道的「仁義」，猶如天道的「陰陽」、地道的「柔剛」，所以聖人作《易》的目的，是為了「順性命之理」。第二則先描述聖人筮占的過程：「幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻」，而其所以筮占得卦，目的是為了「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，占筮可以知己之「氣命」，而知氣命乃是為了立己之「理命」，理命既立，即可與「天命」相契接。

然則要如何立己之「理命」呢？唯有涵養擴充自我本有的道德仁義之性，能夠充盡此本心善性至乎其極，即是盡其「性命之理」，此中義理猶如《孟子·公孫丑上》之「凡有四端於我者，



知皆擴而充之矣，若火之始然、泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」曾春海先生也認為《說卦》此則與《孟子·盡心上》的「盡其心者知其性也。知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳、修身以俟之，所以立命也。」和〈公孫丑上〉的「惻隱之心，仁之端也」，義旨一致，其云：「『命』指天對人的命賦，亦即人的性稟，人性即天性。人性的實現對人而言，實即天道的開顯和完成。吾人應進一步去深思的是，吾人自身當如何去『窮理盡性以至於命』呢？《易經》和孟子（西元前三七二～三二九年）在這方面皆提示了非常寶貴的線索，孟子說：……『仁』有明覺和感通性。吾人內心之仁，乃是秉受天命之全。因此，由仁當可推本於天。吾人能否『窮理盡性以至於命』，其關鍵端視於人能否求放心，回歸到自家性命中以體證人心中之仁，復由此內在感通之仁心推本於天。因此，由人道內證天道，是一『仁』的自覺反省歷程。」<sup>②41</sup>林月惠教授也說：「《繫辭》強調用『象徵』的主觀方法來開展無限的價值世界與形上智慧；復又以『簡易』詮表『乾坤』，再指點吾人識得『創造原理』與『終成原理』，而二者縱貫隸屬的並建關係，更是道德形上學的義理支點。尤有進者，此道德形上學是由主體的『顯諸仁』而證成的，如此便能恰當地了解『易』『神』兩個概念，得知『易』乃是一形上的創造實體，也是『即存有即活動』的道體；其妙用則能『窮神知化』。因此，道德創造之所以可能的根據有形上的必然性，而又能擴及到天地萬物的存在，從價值、應然的觀點予以『存有』根源性的說明。故《易經》生生不已的創造精神，必至《易傳》『道德的形上學』之詮釋方能得其精蘊，而易教『絜靜精微』之宏旨亦由此顯焉。」<sup>②42</sup>

故而，從上面一系列的考察中，可以清楚地辨明，《易傳》中的心性論，乃是孔孟儒家的「本心善性」之系統理論，它甚至植基於孔孟「既仁且智」的基礎上，配合著乾坤並建、陰陽合德的卦爻架構，建構出其甚具特色的仁智雙彰之心性觀，仁、智二性相輔相成，是《易傳》揭顯道德主體的獨特方式。這樣的道德主體，絕非屬於老子的「虛靜心」，或莊子「吾喪我」所顯發之虛空靈妙的心境。因此，從「心性論」的角度觀之，《易傳》究屬儒家？抑屬道家？一目即可瞭然。

接著考察《易傳》中的形上學，探討其究竟是屬「道德形上學」？抑是屬「境界形態的形上學」？

在《易傳》的生命哲學中，人是個道德主體，須要不斷地作道德的實踐，此一實踐進向，使《易傳》的宇宙論與形上學洋溢著濃烈的道德氣息，如《繫辭上傳》言：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易。」這個生生不已的天地生化之道，是在道德主體的日新又新中得到體證，攝客歸主，宇宙秩序就是道德秩序；《繫傳》又云：「窮神知化」，「神」是通過主體而呈現，窮神即能知宇宙的生化，即能契應天地生化之道；而此一乾元、坤元生生不已的天道，其內涵之意識是道德的，戴師璉璋闡釋「乾坤二元」說：「從道的剛健中正的創生功能上定『乾』這一稱謂；又從道的柔順靜方的含容功能上定『坤』這一稱謂。剛健中正、柔順靜方，是道在大用流行的情況中所示現的二相。……無限的含容是不已的創生的依憑；不已的創生是無限的含容的動源。順承而能健動，則順承柔而不弱；含容而有創生，則含容沒有錮蔽。健動而能順承，則健動剛而不愎；創生而有含容，則創

生沒有偏執。乾坤相涵，剛柔並濟，是道所呈現的大用，即此大用，可見道體。」<sup>④</sup>而此一道體，乃是「實體義」之體，非道家「境界義」之體。且其生也是有真實創生大用的生，是乾元坤元的生化，也是仁智之體的生化，如此意涵之生，與道家的生，豁然有別，牟宗三先生解析《老子》的「道生之，德畜之」曰：

「道生之」者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義的生，故意曰「無生之生」也。然則道之生萬物，既非柏拉圖之「造物主」之製造，亦非耶教之上帝之創造，且亦非儒家仁體之生化。總之，它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物「自生自濟」之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。故道之實現只是境界型態之實現性，其為實現原理亦只是境界型態之實現原理。非實有型態之實體之為「實現原理」也。故表示「道生之」的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論之語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似宇宙論語句。此種宇宙論之語句，吾名之曰「不著之宇宙論」。「不著」者，不是客觀地施以積極之分解字構造之謂也。而道之為體為本，亦不是施以分解而客觀地肯定之存有型態之實體也。故其生成萬物，亦不是能生能成之實體之生也。故生者，成者，化者，皆歸於物之自生自成，自定自化，要者在暢其源也。此種「不著之宇宙論」，亦可曰「觀照之宇宙論」。<sup>⑤</sup>

「不生之生」，這是道家觀照玄覽下的「生」，這種生，是靜態的、消極義的生，此種宇宙論，是「觀照的宇宙論」、「不著的

宇宙論」。而《易傳》的剛健創生，卻是動態的、積極義的生，其宇宙論，乃是實體義、道德創生義的宇宙論，兩個是截然不同的形態。曾春海先生也深入地分析《易傳》與《老子》在宇宙論方面的相同與相異，其云：「《易》與《老子》雖在某些宇宙萬物運行的常規常律上有相互認同處，然而在意義的賦予上則同中有異。例如：兩書的作者皆認為天道的運轉是周行不殆的，『反』與『復』是天道流行具周期性的律則。《易》書《復卦·彖》曰：『復見其天地之心乎。』所謂的『天地之心』乃指運轉萬物生生化化，源源相繼於不絕中。《易》指點這一形上原理，謂：『生生之謂易』。『生生』指生命相繼相續的不間斷歷程，《易》贊之以『繼之者，善也』。並且指證此種宇宙萬物生生相繼相續的不已進程，披露了天道的仁善，所謂：『天地之大德曰生』。因此，《易》由天道之『反』與『復』確認剛健不息的創生活動乃宇宙的終極實性。因此，《易》書的宇宙觀係尊生彰有的崇健貴有論。……《老子》雖與《易》書同見天道是涵陰陽、兼動靜的，但是《老子》異於《易》之較崇尚剛健至動的乾轉，而較崇尚柔弱之妙用與至靜的狀態。《老子》第四十三章謂：『天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間。』……可見，崇尚天清地寧的《老子》書係以貴無尚靜為宇宙的終極實在。總而言之，在自然哲學的意義賦予上，《易》書採崇剛健至動的本動論，《老子》書取崇柔弱退反的本靜論。這是兩者之間，宇宙觀基調的不同處。」<sup>⑤</sup>

此處順道一提，有學者認為：《繫傳》中的「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」是「《易傳》受《老子》影響最顯著者」。「無為」思想，當然是《老子》的核

心思想，但儒家也有「無為」的思想，如孔子說：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（《論語·衛靈公》）、「巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。」（《論語·泰伯》）只不過儒家的主要思想不從作用層的「無」開顯，而道家卻以作用層的「無」為其勝場；故此處視為《老子》的影響亦無不可，不視為《老子》的影響也可，其實更重要的是清楚檢別：儒、道兩家在「無為而治」的理想政治主張上雖然相同，但如何達到這樣的理境，則兩家在方法上有著顯然的不同，道家的主要途徑在於損掉「有為」；而儒家的「無為而治」，則是植基在一些「有為」之上，因著這些「有為」，才能往上昇進，達到「無為」；亦或是經由「無為」的修養工夫，以為積極有為的「崇德大業」之張本。而這裡所謂的「有為」，大體包含兩個方面：其一，個人的德性實踐，從「修己以敬」，到「修己以安人」、「修己以安百姓」，層層擴充。其二，是舉用賢才，也就是「仁且智」之人，用較淺顯的話言之，亦即是品德良好、才能出眾的人，仁者在位，「不仁者」自然「遠矣」（〈顏淵〉）；能者執政，則可「謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉」（〈堯曰〉）。兩方面相較，則後者尤難，因為個人的道德實踐，是可以「操之在我」的；但「仁且智」的賢才，並非如此易得，就連孔子，也感嘆「才難」，〈泰伯〉篇載：「舜有臣五人而天下治。孔子曰：『才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛。……』」在位者能夠「選賢與能」，百姓能夠安居樂業，這時他就可以「垂拱而治」了，這是儒家的「德化之治」，它迥異於道家的「道化之治」。如再進一步探究，則可發現：儒、道在「無為」思想上的差異，取決於是否以「無」為本體，道家思想是以

「無」為體，故而本體義的「無」，是道家所專有；而工夫義的「無」，或「無思」、「無為」，則非道家所獨有，它們乃是一種「共法」。儒家則是以「仁」為體，非以「無」為體。故而「寂然不動，感而遂通天下之故」，未必即是《老子》的影響，即或一定要如此視之，也是在融攝時已作了意涵上的改造；因為道家的觀照，是靜態的，是一種「寂照」。「寂感」乃是「儒家的心靈」<sup>252</sup>，是動態的，重視與外物之感通，故《咸·彖》曰：「咸，感也……觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」感通出去，才能「通天下之故」，才能建構「富有的大業」。故而，儒家「寂感」，道家「寂照」，二者顯然有別。

牟宗三先生另外又以「縱者橫講」與「縱貫縱講」，區別儒、道兩家在形態的不同，其云：

儒家是縱者縱講，維持住了創造的意義，因為道德實踐的工夫就是要恢復道德創造的本性。儒家的智慧可完全由歌頌文王的那首詩（詩周頌維天之命）表現出來。客觀地講是「維天之命，於穆不已」即「天命不已」的觀念；主觀地講就是中庸讚「於乎不顯，文王之德之純」之「純亦不已」。道德的創造就是德行之純亦不已，此語一轉就是易傳的「天行健，君子以自強不息」（《乾·象》）。儒家一切慎獨、擴而充之、致良知等工夫，都是要恢復創造性，恢復德行的純亦不已。

道家也有道家式的存有論，它的形而上學是境界形態的形而上學。境界形態是縱者橫講，橫的一面就寄託在工夫上，工夫是緯線。道家不是縱者縱講，因為它所謂的生是

境界形態、消極意義的生，即不生之生。道家重觀照玄覽，這是靜態的（static），很帶有藝術的（artistic）味道，由此開中國的藝術境界。藝術境界是靜態的、觀照的境界；縱者縱講是動態的（dynamic）；比較之下就顯出「橫講」的意義了。<sup>②③</sup>

儒家是「縱者縱講」，道家是「縱者橫講」，兩者的不同，係因工夫的「緯線」不同所致。也就是說，因為儒家的「道德實踐」，與道家「遮為遣執的實踐」，它們是兩種不同的實踐工夫，所以其形構成的系統性格也跟著不同，一個是積極創生義的「縱講」，另一個則是觀照下一體呈現義的「橫講」；一個是「道德的形上學」，另一個則是「境界形態的形上學」，《易傳》形上學之形態是屬於儒家，而非道家。

（五）《易傳》的理想人格是「充滿德行光輝」的「聖人、君子」，而非「處無為之事，行不言之教」的「聖人、真人」

儒、道二家，雖同樣緣起於周文凋弊，但二家對文化與生命的反省層面本自不同，因而在教路旨趣上遂迥然有別，一在於經由不安不忍的點醒，引發道德主體的自覺，一則以虛靜無為，消解生命的負累與桎梏。「教」異「宗」殊，則其理想人格的意涵亦自不同。儒家在揭示「人人可以為堯舜」的宗旨中，已隱括堯舜是人格實踐上的極致，又推尊孔子等前哲為聖人，更加明示其為體極踐宗的人格典型，而其人格內蘊給予後人的昭示與垂範也甚為明確，可以簡易地分成兩個方向，其一，為修己以德：儒者

都有強烈的道德意識，自覺到自我是一個道德主體，因此會驅策自己不斷地作道德實踐，「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁〉）其二，為修己以安人，修己以安百姓：儒家的實現自我、成就自我，是以同時也能幫助別人也能成就其自我為基礎要件的，借用佛教的說法言之，「自覺」的當中也必須包含著「覺他」，如果未能「覺他」，則意謂著還只停留在「自了漢」的程度，如此則無法進入「菩薩道」與「佛道」的殿堂的。這是儒家「己欲立而立人，己欲達而達人」的仁者襟懷，儒家積極進取，剛健有為的精神就表現在「善推」之上：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。

《詩》云：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」，言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。

（〈孟子·梁惠王上〉）

接著是，要如何「修己以安百姓」呢？儒家有一套完整的政治哲學，那就是「德治思想」，「道之以德，齊之以禮，有恥且格」（〈為政〉）、「以力假仁者霸，以德行仁者王」（〈孟子·公孫丑上〉）以德行仁，首先要使人民安居樂業，衣食無虞，「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣！雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣！百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣！謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」（〈孟子·梁惠王上〉）其次是要保民、養民，「保民而王，莫之能禦也」；使民養生喪死無憾；接著還要謹庠序之教，申之以孝



悌之義，「庶之，富之，教之」，循序漸進。而教育的內容，主要是教以人倫之道，「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（〈孟子·滕文公上〉）。

儒家提倡「仁政」與「王道」，首先需要「仁者在位」，但是仁者除了要有仁心仁聞外，也須遵守「道揆法守」，「今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政，徒法不能以自行。」（〈孟子·離婁上〉）故而儒家言治，乃是「以德為本，以法為用」<sup>⑤</sup>。而主政者除了自己行仁德外，也要使「賢者在位，能者在職」，能「為天下得人者謂之仁」，故須「尊德貴士」，要「養賢」，因為賢能的官吏，才能體察民心，與民同好惡：

桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也。  
（〈孟子·離婁上〉）

儒家在政治哲學方面，還有兩個較為特別的是：一個是民本思想，「民為貴，社稷次之，君為輕」；一個是甚為先進的「革命思想」：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（〈孟子·梁惠王下〉）

「修己以德，修己以安人，修己以安百姓」，儒家「聖者」與

「仁者」的理想心願是：積極入世，為社會打造一個深具「人文精神」的人間樂土：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，……是謂大同。」（〈禮記·禮運〉）儒家這種政治主張，乃即是「德化之治」。

其次，探討道家的理想人格，在《老子》中，理想人格之極致也稱為「聖人」。

老子身處亂世，深感周文禮樂無法維持社會的安定，傳統的價值判斷無法維繫人世的秩序，於是提出一個反向的思考，他想改變傳統的觀念與作法而超越之，他所體認的聖人人格是：

聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。（二章）

聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。（三章）

聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。（五十八章）

聖人無常心，以百姓心為心。（四十九章）

聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（五十七章）

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。（五章）

《老子》中的「聖人」，雖然也是「以百姓心為心」，但他強調不要刻意要對百姓好，當你有為時，這種好就會流為虛假，所以當該「不仁，以百姓為芻狗」；「不仁」，並非否定仁，而是超越仁，天地超越自己，才能實現萬物，聖人超越自己，才能實現

老百姓。所以聖人要「處無為之事，行不言之教」，要「常使民無知無欲」，他倒也不是要實施愚民政策，而是冀望人能去掉「有為造作」的心機，才能護持一個「小國寡民」的無為淨土：「使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」（八十章）。

此外，聖人在外在行為上，表現出來的是：「守柔」、「不爭」、「能嬰兒」的行事風格。

《莊子》理想人格的典型，有以「至人」稱之者，如：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（〈應帝王〉）；有以「聖人」稱之者，如，「聖人不從事於務，不就利，不違害。」（〈齊物論〉）；有以「神人」稱之者，如：「藐姑射之山，有神人居焉。」（〈逍遙遊〉）。亦有以「真人」名之者，「有真人而後有真知。」（〈大宗師〉）名稱雖異，但究其義理內涵，都是「以遮為顯」。何謂「以遮為顯」？即是遮遣心知之執，才能朗現理想人格典型的理境，故曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（〈逍遙遊〉）。「無己」、「無功」、「無名」等，都是一種「詭辭為用」，意為損掉「有為」，才可「無不為」。凡此皆昭顯出：道家並不是從人正面的道德意識入手，而是從負面的造作意識入手。

道家首出的觀念是有為造作，所以只要是「人為」的，都是其消解與治療的對象，禮教人文尤然。只有超越人文，才能回歸素樸。官場文化，當然更是一種人文，所以老子西出函谷關。莊子雖然也說：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」（〈人間世〉）但當楚威王派遣使者，以厚

幣禮聘莊子出為卿相時，他拒絕了，他告訴使者，寧願當一隻自由自在的「孤豚」，而不願成為一頭「郊祭的犧牛」；寧為「曳尾塗中」的小烏龜，而不當被供奉在廟堂之上的「神龜」，「我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈」，所以他選擇了「終身不仕，以快吾志」<sup>⑤</sup>。故而，相對於儒家聖人的積極入世，與道德擔當；道家的「至人、神人、聖人」追求的，乃是心靈的逍遙無待與調適上遂，「孰弊弊焉以天下為事」。

儒、道兩家的理想人格典型，如前所述，吾人作了一個對顯。依著此一對顯，可以接續考察《易傳》中的聖人，究竟是傾向於「充滿德行光輝」的「儒聖」？抑是較接近於「處無為之事，行不言之教」的「道真」？無庸置疑，當然是屬於前者，《易傳》中的聖人，毋寧說是一個雄才大略的「聖王」：

夫《易》何為者也？夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉？古之聰明叡知，神武而不殺者夫。是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。聖人以此齊戒，以神明其德夫。

夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位而《易》行乎其中矣！成性存存，道義之門。

夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而

速，不行而至。

顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易。

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。

天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非，曰義。（以上均見《繫辭傳》）

昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。（《說卦傳》）

在《易傳》的作者看來，《周易》不僅是一本占筮的用書，同時也是一個人立身行事的指南，所謂：「《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮尚其占。是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響。無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此！」（《繫辭上傳》）。而聖人設卦觀象的目的，除了要「修己以德」外，同時也是為了要「修己以安人，修己以安百姓」。在修己以德方面，強烈的道德意識亦櫟括其中，昭顯著自我是個道德主體的存在。在《大象傳》中所言，幾乎都是自我修德者，諸如：「反身修德」、「自昭明德」、「多識前言往行，以畜其德」、「立不易方」、「非禮弗履」、「見善則遷，有過則改」、「恐懼修省」、「懿文德」、「遠小人，不惡而嚴」、「自強不息」、「守位以仁」……。而在「修己以安人，修己以安百姓」方面，聖人因深通於《易》，所以能夠「極深而研幾」，其目的是為了「通天下之志，成天下之務」，為了成就其可大、可久的「賢人之德」與「賢人之業」，曾春海先生解說此

種「盛德大業」非由外鑠，而是由內在仁性靈智的顯發，其云：

《易》哲學鼓勵吾人充盡仁性靈智，盡善盡美的安頓天地萬物。清初大學士李光地在所纂的《周易折衷·義例》中說：「大抵易者，成大業之書。」所謂「大業」，乃《易·繫辭上傳第五章》所云：「富有之謂大業。日新之謂盛德。」亦即人間可久、可大，可與天道合德的聖賢志業。蓋乾坤所以大生廣生萬物而粲然不息，乃繫於乾坤至誠不息的大中至正之體性。<sup>②6</sup>

《易》是「成大業之書」，而其所成者，乃是充滿德行輝光的治國安民大業，故顯而易見，這是屬於正面表述的儒家聖賢，窘非以遮為顯的道家類型；亦即是，這些聖王都是成己成物，道德綱常盡倫盡制的人格典範，他們絕非藐姑射之山，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀的「神人」。

《易傳》中的政治哲學，也是一種「德治思想」，它重視的是「養民」與「養賢」：

頤貞吉，養正則吉也。觀頤，觀其所養也；自求口實，觀其自養也。天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時大矣哉！（《頤·彖》）

聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。（《鼎·彖》）

不家食吉，養賢也。（《大畜·彖》）

除了「養民」外，進而也要「教民」，「君子以教思無窮，容保民無疆」（《臨·彖》）、「先王以省方觀民設教」（《觀·彖》）、「君子以常德行，習教事」（《坎·彖》）、「蒙以養

正，聖功也。」（《蒙·彖》）。重視教育，當然就強調學習，「君子以朋友講習」（《兌·象》），還有前引的「習教事」，呂紹綱先生因是而云：《周易》「強調創造，追求文明，鼓勵人們在不斷認識客觀世界和適應客觀世界的過程中完善自己，實現自己的價值。」<sup>⑤</sup>這是屬於「為學日益」的一派，與「為道日損」的道家，顯然是殊途異轍。

《豫·彖》也主張省刑罰，「天地以順動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。」「刑罰清而民服」，這是德治思想的具體表現。然而，它除了重「德」外，也不忽略「法」，「先王以明罰敕法」（《噬嗑·象》），合乎儒家「以德為本，以法為用」的政治主張。

《易傳》中的理想人格典型，《繫傳》大都以「聖人」稱之，《大象》則較多變化，有「君子」、「先王」、「大人」、「后」、「上」等多種名稱，而其後所接的文字，乃是「由《大學》、《中庸》、《論語》等書中精選儒家有關政教的中心思想編纂而成的。」<sup>⑥</sup>傅佩榮先生則闡析「君子」、「聖人」人格的德行義蘊，並且對顯《老子》中並沒有此類人格典型之人，其云：

「君子」—《老子》中並無君子概念，與《易傳》對比時也沒交集可言。

其次，以「聖人」而言，則情況更為清楚。《易傳》的聖人原是古代聖王，須具備卓越的品德、能力與智慧，並且常有「憂患」，想以具體的方法改造人間，使百姓得享幸福。其中蘊涵的人性論是以人性為「向善」的，並以修德

行善為人生正途。相形之下，《老子》的聖人固然有統治者的身分，但是他主要是個以智慧悟道的啟明之人，對人間的道德修行並無積極肯定的態度，卻總是強調超越的觀點，藉此擺脫俗知俗見與過度的欲望。……以「君子」為凡人步向聖人的代表，從事道德上的努力，必要時以犧牲生命來完成理想；這正是儒家的基本觀點。《易傳》的立場不容混淆。但是，在《老子》一書，則無「君子」概念，更沒有道德理想而犧牲生命的想法。因此，在關於《易傳》的定性問題上，結論是儒家而非道家，其理甚明。<sup>②⑨</sup>

在《易傳》中，無論是「聖人」，亦或是「君子」、「大人」，都充滿了德行的光輝，其與崇尚「無為」、「使民無知無欲」的道家「聖人」，在人格意涵上是截然不同的，蘇東天先生也說：「『聖人』當為『人道』之主宰，是掌握了天道人道規律的偉人，能創造『易與天地準』，能使天下大治，富有某種神聖的意義。而《易》中的『君子』，是能行大人、聖人之道的有德之人。所以把文王、周公、孔子稱聖人。」<sup>③⑩</sup>傅佩榮先生並且最終判定：「在關於《易傳》的定性問題上，結論是儒家而非道家，其理甚明」。

#### 四、結語：《易傳》仍是儒家易學之衡定

本文的撰作宗旨是：冀望經由《易傳》文本與儒、道二家思想關係的考察，能為「《易傳》究是道家易學？抑還是儒家易學？」此一爭議性的問題，有幫助釐清之作用。在二、三十年以



前，易學界並沒有此一問題，所以前輩學者們大都集中心力於對《易傳》中所融攝的諸子思想，振葉而尋其根，觀瀾以索其源，甚多易學先進皓首窮經，披尋蒐討，而經過他們辛勤耙梳之後，《易傳》中所吸收的各家之概念與思想，亦能條分縷析，層理井然。

但近二十於年來，「《易傳》是道家易學」的論點崛起，為原本平靜無波的易學界，掀起了陣陣波瀾。有些學者認為：《易傳》是儒家易學，抑是道家易學，可以見仁見智，各有所見，如此更可表示易學界在觀點上的多元。筆者卻覺得這不是言人人殊、仁智互見的問題，因為這兩個論點是相對立的，如果道家易學論者的論點可以成立，那意謂著所有古籍的記載都須要被修正，甚且從北宋歐陽修的《易童子問》開始，迄於今日，前期為著「《易傳》七種非孔子所手定」，後期為著「《易傳》雖是儒家典籍，但融合有各家思想」，數百年來，那麼多學者所投入的努力，將全部遭到否定。故而，筆者覺得，這是一個嚴肅的學術是非之問題。

本文的第一個脈絡，主要在探討《易傳》與道家思想的關係，《易傳》中確實含括有不少道家的思想，綜括學者們所提到者，舉其大端，約有：天道觀、宇宙論、道論、自然哲學、自然義之天、辯證思想、無為思想、三才之說、陰陽說、和、太極、鬼神、精氣、剛柔、盈虛、復、謙……等等。但辯證思想中的「物極必反」與「謙」，有學者主張這是《易經》本有的思想，無須假外求之，故此二個可不計在內。另外有的是古傳統即已有的，如自然天、鬼神之類，「自然天」因有幾位學者認為是道家的影響，或許也可以計入。現在的問題是：《易傳》中的這些思

想，是直承道家而來呢？抑是間接影響而有？有幾位學者主張：前述中的一些思想，《易傳》是受到《荀子》的直接影響，道家的影響僅能算是間接的，吾人順此方向加以考察，確實尋究出前述不少思想，《荀子》中都有之，諸如：天道觀、宇宙論、道論、三才之道、自然哲學、辯證思想、陰陽學說、剛柔解《易》等，甚而還有一些與《易》也有關聯者，如：「占卜」、「吉凶」、「終始」、「取象」、「神」、「神明」等。而甚多古籍皆有荀子傳《易》的記載，如漢劉向的「孫卿善為《詩》、《禮》、《易》、《春秋》。」清汪中也認為：六藝之傳得以不絕，端賴荀子。如果捨棄這些有明文記載的說法不取，而卻寧願接受沒有文獻可以佐證的「老子傳《易》」、「莊子傳《易》」等說法，那將流為極不合理的論證了。故而，《易傳》與荀子的直接傳承關係幾可確定，而道家易學論者的理論困限，也將因著此一確定而更為嚴重，因為《易傳》既是受《荀子》直接影響，道家的影響僅能算是間接的，那麼道家易學論者要對《易傳》進行翻案，要把它由「儒家易學」，改為「道家易學」，那他得先把受到道家直接影響的荀子變成「道家」方可，荀子必須要先成為道家，《易傳》才有變成道家易學的可能。然而，這是很難發生的事情，荀子一直都被視為儒家，有學者更尊之為「儒家的大師」。因此，道家思想對荀子，僅能是「影響」；而道家思想對《易傳》，有些是「直接影響」，而更多是屬「間接影響」，這是道家易學論者在概念與學說思想上，所建構的道家與《易傳》之關係網絡所隱含的嚴重問題。

第一個脈絡中的第二、三部分，討論的焦點是「《易傳》道家主幹說」的問題，在《易傳》與道家思想的關係之主題探討

中，此一問題也是不能迴避的，因為它是「《易傳》是道家易學」主張中極為重要的一個理論支點。在經過考察之後，證明「《易傳》道家主幹說」難以成立，理由有二：其一，天道觀與道論，「道」的概念名稱雖然相同，其意涵卻截然有別，儒家的道是「人文之道」，道家的道是「自然之道」；同樣的，道家的宇宙論是觀照的宇宙論、不著的宇宙論，儒家的則是創生實體的宇宙論。至於推天道以明人事，則是儒、道皆有，乃是一種「共法」。自然哲學，則如前所述，古傳統中即有，《荀子》中也有，至多僅能說成受到道家的影響；而其既可相互影響與交融，顯示這些思想成分不是專屬於某一家所有，如此則以「共構成素」視之，反而更好。

「《易傳》道家主幹說」難以成立的理由之二是，《易傳》思想中的「天人關係」，是屬於由「人道」實踐而講上去的型態，而非由「宇宙論」而講下來的型態。道家易學論者提出：「道家首創由宇宙論而講天人關係」，試圖從宇宙論方面緊緊將《易傳》與道家套住，然而，《易傳》並非由「宇宙論而講天人關係」；即使是道家本身，也非真的是由「宇宙論而講天人關係」，道家易學論者心中其實也坦然明白：「中國哲學則更多地把宇宙看成人生的背景」、「莊子的宇宙觀，是為其人生哲學而立論的」。《易傳》中的「天人關係」，既是由「人道」實踐入手，其「主幹思想」是在一個君子如何進德修業上，而非在「宇宙論」上。故而，道家易學論者試圖經由道家的「主幹思想」，進而系聯到《易傳》的「主幹思想」，以資證明「《易傳》是道家易學」的論證方式是沒有客觀妥效性的。

本文的第二個脈絡，則聚焦於《易傳》與儒家思想的關係的

探討，首先尋理儒、道思想的關鍵性分界點在何處？是在天道觀、宇宙論、推天道以明人事、辯證思想等方面？前已述及，這些思想成分乃是一種「共構成素」，它們並不能據之以分判是儒家，抑是道家。儒、道兩家的分界，是在其看待禮教人文的態度不同；在如何挽救「周文疲弊」的方式不同，而此一基本方向的不同，也決定著自我生命實踐工夫的差別；工夫教路與自我豁醒的向度既然有別，則其所達臻的終極理境亦自不同，其理想人格所內涵的義蘊也會有所區別。總此數個方面，才是儒、道兩思想的關鍵性殊異點所在，也唯有從這數個方面，方能客觀地分判《易傳》學派屬性之問題。故而第二個脈絡的重點，乃是分別從「人文化成之道」與「自然無為之道」的分辨，從實踐工夫的不同，從心性論、形上學形態上的差異，乃至於從理想人格義蘊的差別，逐次考察《易傳》的文本內涵，再交叉比對其與儒、道思想的關係，由之尋理出其與儒、道兩者間親疏遠近的學統關係。經過深層性的考察之後，得出的結果是：《易傳》的「道」是「人文化成之道」，非「自然無為之道」；《易傳》的實踐工夫是「道德實踐」，非「遮為遺執的實踐」；《易傳》的心性論是「本心善性論」，非「吾喪我」之「真君」論；《易傳》的形上學是儒家「道德的形上學」，非道家「境界形態的形上學」；《易傳》的理想人格是「充滿德行光輝」的「聖人、君子」，非「處無為之事，行不言之教」的「聖人」。總此數個方面，才能清楚地釐清儒、道思想的差異點所在，也才能作為判別《易傳》學派歸屬之主要依據。而道家易學論者之所以會得出與古往今來的學者不一樣的論點，主要是他捨此康莊之衢道不行，而寧走曲折的捷徑；棄儒、道關鍵性之分界點不取，而寧以「共構成素」

的思想成分為「主幹」，並把這些共構成素的思想成分，視為道家的專利品，由之而不僅推出了「《易傳》道家主幹說」，甚且更接續地推衍出「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」、「中國哲學道家主幹說」，古人有云：「失之毫釐，謬以千里」，譬之於此，雖不中，亦不遠矣。

馮友蘭先生曾經明確地申言：「舊說：『易、老相通』。這是極表面的看法。其實《老子》和《易傳》，在其根本觀點上是完全相反的。」<sup>⑤</sup>現在，道家易學論者卻獨排眾說，希冀自成一家之言，提出了「《易傳》是道家易學」的嶄新論點。如果此一論點是建構在合理而有效的論證之上，則其對當代的易學研究，將是幫助匪淺的。然而，很可惜地，依筆者的考察，偏頗的論述態度、「小腳放大」式的論證方式、轉移焦點的手法等，是此一論點能被推衍出來的主要憑藉，而這正是筆者的憂心所在。除了筆者外，其實也有一些學者對此論證方式深以為慮，如王新華先生在《周易繫辭傳研究》一書中，也剴切地陳說：

但若根據《繫傳》中有與《老子》思想互相脗合之處，而逕謂「《繫辭傳》為以道家思想解《易》之作品。」

「《繫辭傳》之思想，遠於儒家，而近於道家。」則不免失之太過也。

若遽以為：《繫傳》之思想與孔子無關，《繫傳》絕非儒家之書，則斷斷乎不可！<sup>⑥</sup>

陳啟智先生在〈論《易傳》的學派屬性—與陳鼓應先生商榷〉一文中，也語重心長地表示：

無論從著作成書年代、主要學術概念，還是學派特質諸方面分析，《易傳》為儒家所著典籍，殆無疑義。因此，陳先生所說《易傳》與黃老、稷下道家相同之處，只能說明是《易傳》對這兩派道家的影響，而不是相反。名家論學，往往如九方皋之相馬，志在千里，而遺其驪黃（見《列子·說符》）。而今陳鼓應先生之立論也，則並良馬與毛色兩失之矣。<sup>①</sup>

誠哉！斯言也。

本文經由第一個主要脈絡的探討，得出了如下的結論：《易傳》中確實融攝有一些道家思想，但其僅止於「影響」的關係，《易傳》絕非以道家思想為主幹，它也並非是道家的易學。而透過第二個主要脈絡的考察，吾人最終的衡定是：「《周易》雖是儒家的經典，但它融合有各家的思想；《十翼》雖非孔子所手定，但仍是儒門的義理。」

- 
- ① 金景芳講述，呂紹綱整理：《周易講座》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁22。
  - ② 陳鼓應先生說：「《繫辭》中主要的思想仍來自道家。這種看法，在本世紀二十年代以後就有些學者提到。其中最精闢的，莫過於錢穆先生的論點。」《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁89。
  - ③ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，《古史辨》第三冊（臺北：藍燈文化事業公司，1987年），頁94。
  - ④ 李鏡池：《周易探原》（北京：中華書局，1978年），頁340。

- ⑤ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 19。
- ⑥ 李鏡池：《周易探原》，頁 359、310、308~309、326、171。
- ⑦ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷）（臺北：藍燈文化事業公司，1991 年），頁 40~41。
- ⑧ 同前註，頁 62。
- ⑨ 梁啟超：《古書真偽及其年代》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 77。
- ⑩ 戴君仁：《談易》（臺北：開明書店，1961 年），頁 26~28。
- ⑪ 黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998 年），頁 224。
- ⑫ 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁 1。
- ⑬ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 69~70。
- ⑭ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 207~208。
- ⑮ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 105。
- ⑯ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《新校本漢書並附編二種·藝文志》（臺北：鼎文書局，1979 年），頁 1746。
- ⑰ 《新校本漢書·元帝本紀》曰：「宣帝作色曰：『漢家自有制度，本以霸、王道雜之，奈何純任德教，用周政乎！』」同前註，頁 277。
- ⑱ 戴君仁：《梅園論學集》（臺北：開明書店，1970 年），頁 278。
- ⑲ 此語引自張永雋：〈二程先生「闢佛說」合議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 5 期（臺北：臺大哲學系，1982 年），頁 204~205。
- ⑳ 曾春海：《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 216。
- ㉑ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989 年），頁 36~37。

- ②② 朱伯崑先生云：「爻位說的指導思想可以歸結為三點：其一，尊卑等級觀念。……其二，儒家的時中觀念。中位說和趨時說來于孟子的時中說。……《彖》、《象》推崇「中道」，以居中為美德，以「中正」為行為的準則。以此解釋筮法中的體例，乃儒家倫理學說流行的產物。……其三，道家 and 陰陽家的盈虛消長觀念。」參見《易學哲學史》（第一卷），頁 69～70。
- ②③ 王新春：〈再論《周易》的形成及其理論特色〉，收錄於《周易研究》第 2 期（濟南：山東大學，1989 年），頁 49。
- ②④ 如李鏡池先生說：「說《易》廣大悉備，包含有天道、人道、地道，如果從《易》本文來說，當然不對；如果就儒家的引申發揮，讀《易》的心得體會作出解釋來說，也未嘗不可以給它這樣的贊語。因為他們讀《易》的方法，不是根據原文的意義，而是「引而申之，觸類而長之」。這樣就可以無中生有，要怎樣說就怎樣說。」又說：「《易傳》並不傳經，因為作者們的目的在於借《易》以發揮儒家的倫理思想，是《易》義的引申擴展，而不是注釋。它是封建社會儒家的哲學著作，和原來反映奴隸社會生活的筮占紀實相距很遠。然而它的價值就在有哲學思想。」《周易探源》，頁 358、369。另黃沛榮先生亦云：「然而《彖傳》作者擷摭孔孟之說以釋《易》，故謂位正者多吉，其義理雖佳，要非經文之本質矣。」《周易彖象傳義理探微》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001 年），頁 88。
- ②⑤ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 61。
- ②⑥ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 62。
- ②⑦ 「……而《易傳》，不僅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲學體系，它並賦予其時代的獨特色彩，因而才得以超越其他各家而為先秦哲學史上獨特的一派，由之在整個中國哲學史上發生



著重要的影響作用。」《易傳與道家思想》，頁 106。

- ②⑧ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 18、220；〈先秦道家易學發微〉，頁 25。
- ②⑨ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 69～70。
- ③⑩ 如戴君仁先生說：「《易傳》裏談《天道》，很明顯的受了道家的影響」、「孔子是不大談到天道的，《論語》裏所講都是人事，……然而《易傳》裏有『一陰一陽之謂道』『形而上者謂之道』『立天之道曰陰與陽』這一類話。這都是受道家的影響。」《談易》，頁 18、28。

錢穆先生也認為：「《論語》上的道字，是附屬於人類行為的一種價值品詞」，「《繫辭》上說的道卻截然不同……《繫辭》裡的道，明與老莊的說法相合。」〈論《十翼》非孔子作〉，頁 94。朱伯崑先生也提到：「儒家的倫理觀念、道家和陰陽五行家的天道觀，成了《易傳》解易的指導思想。」《易學哲學史》（第一卷），頁 62。

黃沛榮先生亦云：「《易傳》受《老子》之影響最明顯者，莫如天道觀。」《易學乾坤》，頁 243。又說：「《莊子》云：『消息盈虛，終則有始。（〈秋水〉）、與時俱化。（〈山木〉）、終則復始。（〈知北遊〉）』。與《剝卦·彖傳》之『君子尚消息盈虛』，《蠱卦·彖傳》之『終則有始』，損、益二卦《彖傳》之『與時偕行』，仿似同出一口，是則《彖傳》之天道觀，乃兼受老、莊之影響也。」《周易象象傳義理探微》，頁 76。

李鏡池先生亦說：「《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。道家思想的特色，在於以“道”為宇宙構成的總原理。」又云：「『乾道』同於『乾元』，道和『大』在老子用來稱『先天地生』的『物』，而『元』之義為大，《彖傳》可能取老子的『道』、

『大』之意，改大為元。這個『乾道』，即天道，『天法道』的道。」《周易探源》，頁359、340。

曾春海先生也提出：「《易》書既有攝取於道家思想處，自有同處與異處。」兩書的作者皆認為天道的運轉是周行不殆的，『反』與『復』是天道流行具周期性的律則。」《易經的哲學原理》，頁216、222。

嚴靈峯先生亦云：「老子說：『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』（《道德經》四十二章）這就是構成『對立的統一』的公式。……《易經》的〈繫辭傳〉中也有同樣的思想，〈繫辭傳〉說：『一陰一陽之謂道。』這很顯然的，把『陰』、『陽』兩種對立的兩方面統一於『道』。」《易簡原理與辯證法》，《經子叢著》第5冊（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1983年），頁82-83。

劉大鈞先生也說：「先秦第一個提出『道』、『器』關係的是老子，……而《繫辭》則說：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』——這應是對老子『道』、『器』關係的引伸與發揮。」《周易概論》（山東：齊魯書社，1988年），頁14。

張其成先生亦言：「《易傳》說：『形而上者謂之道。』（《繫辭傳上》）『道』是超越形體以上的東西，是無形的、抽象的。有形的具象的東西就不是『道』，而是『器』了。這是《老子》『道』的思想的繼承與發展。」《易道主幹》（北京：中國書店，2001年），頁218。

- ③① 戴君仁先生言：「《易傳》要講天道，講宇宙論，想是受了道家的影響。」《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年），頁223。

曾春海先生也說：「綜觀《易》、《老》，在宇宙觀上頗有一些

相似相通處。《易·繫辭傳》謂：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰」、「剛柔相推而生變化」、「變化者，進退之象」、「一闔一闢謂之變」這類對待往來，相反相成，迭轉變化的常規常律，與《老子》第二章：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，前後相隨，音聲相和」、第四十章「反者道之動」、第二十二章「曲而全，枉則直，窪則盈，敝則新」、第三十二章：「天地相合降甘露」、第四十二章：「道生一，一生二，……萬物負陰以抱陽，沖氣以為和」有相契合以達成共識處。」《易經的哲學原理》，頁 221。

李鏡池先生亦云：「《易傳》中如《彖傳》說乾道統天，為萬物創始生長的根源，已採納了道家之說，而《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。道家思想的特色，在於以「道」為宇宙構成的總原理，反對有意志的天命。」又說：「《彖傳》在《易傳》裡，最有代表性的作品，它綜合了由陰陽家的陰陽說所發展出來的剛柔說，道家的宇宙觀，和儒家的政治理想、行為修養思想來說解《周易》，而又奠定了後來說易的基礎。」他並且認為《乾·彖》「採用道家老子的宇宙觀。……《彖傳》“乾”、“坤”二卦的說解是來自《老子》的，而且要從《老子》所說的來理解《彖傳》，才明白這些話的意義。」《周易探源》，頁 359、339、340。

高亨先生亦云：「宇宙的形成過程是怎樣？《易》傳論述這個問題，是簡單而粗略的。……《易傳》作者對於宇宙形成過程的看法與老子基本相似……應該說《易傳》是受了老子的影響。」《周易雜論》（山東：齊魯書社，1988 年），頁 36~37。

劉大杰先生也認為：「（老子）將宇宙的各種問題，構成一個有條理而又合乎人情的哲學系統。……《易傳》內所講的太極兩儀，

是由這個系統來的。」《魏晉思想論》（山東：齊魯書社，1988年），頁41。

- ③ 錢穆先生云：「《論語》上的天字是有意志有人格的」，「《繫辭》裡的天字卻大不同了。第一，他把天地並舉為自然界的兩大法象。第二，《論語》上是用人事來證天心的，而《繫辭》卻把天象來推人事。……所以《易傳·繫辭》裡的哲學，是道家的自然哲學。」〈論《十翼》非孔子作〉，頁94。

馮友蘭先生也說：「《論語》中孔子所說之『天』，完全係一有意志的上帝，一個『主宰之天』。但『主宰之天』在《易·彖》、《象》等中沒有地位。」〈孔子在中國歷史中之地位〉，收錄於燕京大學：《燕京學報》第2期（上海：上海書店，1983年），頁237。

黃沛榮先生亦云：「《彖傳》所謂之『天』、『地』，亦道家『自然之天』也。」《周易象象傳義理探微》，頁78。

李鏡池先生亦指出：「不過《彖傳》作者並不是純粹的儒家。他可以說『大哉乾元，萬物資始，乃統天』；『至哉坤元，萬物資生，乃順承天』；『雷雨之動滿盈，天造草昧』；『天地解而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼』等自然主義的哲學。……總之，他多多少少是受過道家影響的。」《周易探源》，頁310。

丁原明先生也說：「《易傳》作為解經之作，與《易經》有很大不同。……《易傳》與《易經》所以有如此差異，最根本的原因在於它引進了道家的自然哲學，並用這種自然哲學確證儒家的倫理本位主義，從而創造了一個自然主義與人文主義相融通的形上學體系，開啟了天人合一的新路子。」見〈《易》《庸》《學》與道家思想〉，登載於《孔子研究》第一期（山東：山東大學哲學系，1996年），頁25。

- ③③ 馮友蘭先生說：「《易傳》亦根據『物極則反』之義與人以與《老子》所說相似之處世接物之方法。……此《老》學之說，而《易傳》取之者也。」《中國哲學史》（臺北：商務印書館，1993年），頁473～474。

李鏡池先生亦云：「道家又認識到事物矛盾變化的原理。這種矛盾變化，是客觀規律，不受人的主觀意志的支配。這是道家思想的進步的地方。在《繫辭》裡也有類似的理論。如：一陰一陽之謂道、形而上者謂之道，形而下者謂之器。化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業、易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦、易與天地準，故能彌綸天地之道、夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已矣、天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣、是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物、夫乾、其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤、其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。這裏顯出作者認為有一種形而上的道，是天地萬物所遵循的規律，也是天下事物所遵循的法則。一切事物的發展，有互相對立的兩面，而又彼此互相依存的。天地、乾坤、日月、寒暑、剛柔、動靜、翕辟、男女、貴賤等，都是對立而統一的。」《周易探源》，頁359-360。

- ③④ 戴君仁先生認為：「『易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故』、……等」，都有受到道家的影響。《談易》，頁28～29。

黃沛榮先生也認為：「《易傳》受《老子》影響最顯著者，莫如

《繫辭傳》所云：「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」「無為也」、「寂然不動」云云，源自《老子》「清靜無為」之哲學。」《易學乾坤》，頁 249。

李鏡池先生說：「他（《彖傳》作者）可說：『天地以順動，故日月不過而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服』（《豫》），迹近『無為主義』的道家思想。」《周易探源》，頁 310。

黃壽祺先生亦曰：「《大象傳》則從蒞眾的角度，引申出『晦明』施治、其明益顯的普遍意義，這一點實為古代統治階級總結出來的一種政治『藝術』，本於《老子》『無為而無不為』的思想。」《周易譯注》，頁 296。

- ⑤ 錢穆先生說：「（老子）曰：『域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。』《老子》乃始以人地天道並稱為域中之四大，而萬物不與焉。人與萬物之在宇宙間，其地位乃迥異。此又與莊周齊物顯不同。此後《易》傳天地人三才之說，即從《老子》書轉出。」《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991 年），頁 155。

戴君仁先生云：「……『天地設位，聖人成能』、『財成天地之道，輔相天地之宜』等，都是受到道家的影響。」《談易》，頁 28～29。

黃沛榮先生認為：「《易》傳與荀子學說頗有關聯，……《易傳》有『三才』之說。……或雖不用『三才』之名目，卻以『天』、『地』、『人』之道相互為說，其理亦同。……此種『天』、『地』、『人』配合之思想，亦見於《荀子》。」而「荀子以『天』、『地』、『人』並舉，殆亦本於《老子》；而另一方面，《易傳》與荀子思想有密切關係又屬不可否認之事實，故《易

傳》三才之觀念，可能受《荀子》之直接影響，換言之，在《老子》對《易傳》或僅屬間接之影響。是故無論《易傳》『三才』之觀念是否直接受《老子》影響，然此種觀念乃昉自《老子》，應屬毫無疑問。」《易學乾坤》，頁191~192、248。

- ③⑥ 朱伯崑先生說：「以陰陽變易說明《周易》的原則，……此種解《易》的傾向，不是出于孔子的傳統，而是來于春秋史官的陰陽說。此說後被道家 and 陰陽家所闡發，用來解釋《周易》中的哲理。」復云：「《論語》中無陰陽辭句。孟子是戰國中期的儒家大師，《孟子》中亦無陰陽說。儒家的典籍《中庸》據說是孔子的孫子子思的作品，其中亦無陰陽說。這說明戰國中期以前魯國的儒家學者，並不以陰陽為一種範疇解釋事物的性質和變化。」《易學哲學史》（第一卷），頁45、41。

李鏡池先生也說：「《老子》：『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。』（四十二章）『知和曰常，知常曰明。』（五十五章）這『和』有對立統一之意，跟『保合大和』相近。而陰陽更是《易傳》所樂道而發揮精詳的。」《周易探源》，頁14。

- ③⑦ 朱伯崑先生說：「莊文說的『太極』，當是此辭的最初含義，而《繫辭》則是借用莊文的『太極』解釋筮法。」《易學哲學史》（第一卷），頁58~59。

- ③⑧ 梁啟超先生云：「儒家不言鬼神生死，不涉玄學的意味，《繫辭》、《文言》卻不然，深妙的哲理，每含於辭意之間，分明是受了道家的影響才有的。」《古書真偽及其年代》，頁77。

錢穆先生於論述「《易傳·繫辭》裡的思想，大體上是遠於《論語》而近於《老》《莊》的」，其中被提到的理由之一是「論鬼神」：「《論語》上的鬼神也是有意志有人格的」，「《繫辭》上的鬼神又不同了，也是神秘的，惟氣的，和《論語》上素樸的

人格化的鬼神截然兩種。」〈論《十翼》非孔子作〉，頁 94。

- ③⑨ 馮友蘭先生說：「『氣』作為自然哲學中的一個重要概念，這是早期道家的思想特色之一，由老莊而稷下學派，以至《易傳·繫辭》，這一系列所闡揚的精氣論，都是具有唯物主義成份的。」《中國哲學史新編》第二冊，頁 218。
- ④⑩ 朱伯崑先生說：「《彖》中使用的術語，如“剛柔”，“盈虛”等，同《老》《莊》著作，確有一致之處。」《易學哲學史》，頁 49。
- ④⑪ 馮友蘭先生說：「《復卦·彖辭》說：『復其見天地之心乎。』……老子亦說：『萬物並作，吾以觀復。』……在這一點，《易傳》與老子最相近。」《新原道》（臺北：三民，1971 年），頁 99-100。
- ④⑫ 馮友蘭先生云：「《易傳》亦根據『物極則反』之義與人以與《老子》所說相似之處世接物之方法。《謙·彖》云：『天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。』《繫辭》云：『勞謙，君子有終吉。子曰：「勞而不伐，有功而不德，厚之至也。」語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。』……此《老》學之說，而《易傳》取之者也。」《中國哲學史》，頁 473~474。
- ④⑬ 見張心激《偽書通考》，收錄於黃沛榮編：《易學論著選集·周易通考》（臺北：長安出版社，1985 年），頁 94。
- ④⑭ 見勞思光：《中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1981 年），頁 31。
- ④⑮ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 229~230。

附註：為免全書標點格式過於分歧，故此段引文中有些標點，筆



者已稍作改動。

- ④⑥ 黃沛榮先生云：「古人言《易》、《老》關係既失於強為比附，故浮濫之說多，吾人欲嚴其關限，則有待於觀念之建立：一、應注意二者是否暗合。二、不應忽視《易經》對《易傳》之直接關係。容以次論之。所謂『暗合』者，舉例言之，《易經·蒙卦》六五爻辭：『童蒙，吉。』而《老子》十章則云：『專氣致柔，能嬰兒乎！』二十八章云：『知其雄，守其雌，為天下谿，……常德不離，復歸於嬰兒。』五十五章云：『含德之厚，比於赤子。』與《易》理略通。唯是必謂老子之觀念乃出於《蒙卦》，則未免臆斷。再如《老子》六十七章：『我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。……儉，故能廣。……』五十九章又云：『治人事天莫若嗇。』苟謂『儉』、『嗇』之說，乃受《易經》節卦影響，則亦有可商。又如《周易》重『孚』，《老子》貴『信』，二者亦未可強為比附。』同前註，頁227~228。
- ④⑦ 參見李杜《中國古代天道思想論》（臺北：藍燈文化事業公司，1992年），頁20。
- ④⑧ 金景芳講述、呂紹綱整理：《周易講座》，頁16。
- ④⑨ 同前註，頁36。
- ⑤⑩ 李鏡池：《周易探源》，頁339。
- ⑤⑪ 參見朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁40。
- ⑤⑫ 李鏡池：《周易探源》，頁359。
- ⑤⑬ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁41~42。
- ⑤⑭ 廖名春、康學偉、梁書弦合著：《周易研究史》（長沙：湖南出版社，1991年），頁29。
- ⑤⑮ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁248。

- ⑤⑥ 可參閱本書首章〈「《易傳》是道家易學」駁議〉第三節「檢證「辯證思維」與「推天道以明人事」的道家專屬性」。
- ⑤⑦ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁 243。
- ⑤⑧ 見皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年），頁 55。
- ⑤⑨ 〔三國〕徐幹原著，蕭登福校注：《新編中論》（臺北：台灣古籍出版社，2000 年），頁 539。
- ⑥⑩ 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注並附編二種·孟子荀卿列傳》（臺北：鼎文書局，1979 年），頁 2346～2348。
- ⑥⑪ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍合著：《中國老學史》（福建：福建人民出版社，1995 年），頁 114。
- ⑥⑫ 《新序·雜事》載：「齊有稷下先生，喜議政事，鄒忌既為齊相，稷下先生淳于髡之屬七十二人皆輕忌，以謂（為）設以辭，鄒忌不能及。乃相與俱往見鄒忌。淳于髡之徒禮倨，鄒忌之禮卑。淳于髡等曰：『狐白之裘補之以弊羊皮，何如？』鄒忌曰：『敬諾，請不敢雜賢以不肖。』淳于髡曰：『方內而員紅，如何？』鄒忌曰：『敬諾，請謹門內不敢留賓客。』淳于髡等曰：『三人共牧一羊，羊不得食，人亦不得息，何如？』鄒忌曰：『敬諾，減吏省員，使無擾民也。』淳于髡等三稱，鄒忌三知之如應響。淳于髡等辭屈而去。鄒忌之禮倨，淳于髡等之禮卑。」見〔漢〕劉向：《新序》（臺北：世界書局，1987 年），卷二，頁 5 上。
- ⑥⑬ 《史記·魯仲連列傳》云：「齊辯士田巴，服狙丘，議稷下，毀五帝，罪三王，服五伯，離堅白，合同異，一日服千人。有徐劫者，其弟子曰魯仲連，年十二，號『千里駒』，往請田巴曰：『臣聞堂上不奮，郊草不芸，白刃交前，不救流失，急不暇緩也。今

楚軍南陽，趙伐高唐，燕人十萬，聊城不去，國亡在旦夕，先生柰之何？若不能者，先生之言有似梟鳴，出城而人惡之，願先生勿復言。」田巴曰：「謹聞命矣。」巴謂徐劫曰：「先生乃飛兔也，豈直千里駒！」巴終身不談。」《新校本史記三家注》，頁2459。

- ⑥4 《新校本史記三家注》，頁2343～2350。
- ⑥5 郭沫若先生云：「（《管子·內業》）這種『靈氣』的強調，我們很可以看出便是孟子所說『浩然之氣』的張本。……孟子強調剛，強調義，而〈內業〉則強調寬，強調仁，多少有些不同；但無疑，孟子所說的，的確是翻版。」《宋鉅尹文遺著考》，收入《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》，（北京：北京人民出版社，1982年），頁562～563。。
- ⑥6 〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯：《氣的思想》（上海：上海人民出版社，1980年），頁38。
- ⑥7 惠吉星：《荀子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，1996年），頁41。
- ⑥8 戴君仁：《談易》，頁26。
- ⑥9 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版事業公司，1991年），頁179。
- ⑦0 《新校本史記三家注》，頁2347。
- ⑦1 郭沫若：〈《周易》之制作時代〉，收入《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》，頁398～399。
- ⑦2 侯外廬：《中國思想通史》（北京：北京人民出版社，1957年），頁531。
- ⑦3 熊十力：《韓非子評論》（臺北：學生書局，1984年），頁16。
- ⑦4 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，頁196。

- ⑦⑤ [清]王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局，1993年），頁366。
- ⑦⑥ 見〈荀卿子通論〉，收在〔清〕汪中著，王清信，葉純芳點校：《汪中集》（臺北：中央研究院中國文史哲研究所籌備處，2000年），頁119。
- ⑦⑦ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁48～49。
- ⑦⑧ 同前註，頁62。
- ⑦⑨ 李學勤：《周易經傳溯源》（高雄：麗文文化事業公司，1995年），頁142。
- ⑧⑩ 郭沫若：〈《周易》之制作時代〉，收入《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》，頁399。
- ⑧⑪ 同前註，頁398～400。
- ⑧⑫ 同前註，頁400。
- ⑧⑬ 《新校本史記三家注·李斯傳》載：「斯長男由為三川守，諸男皆尚秦公主，女悉嫁秦諸公子。三川守李由告歸咸陽，李斯置酒於家，百官長皆前為壽，門廷車騎以千數。李斯喟然而歎曰：『嗟乎！吾聞之荀卿曰「物禁大盛」，夫斯乃上蔡布衣，閭巷之黔首，上不知其駑下，遂擢至此。當今人臣之位無居臣上者，可謂富貴極矣。物極則衰，吾未知所稅駕也！』」頁2547。
- ⑧⑭ 〈王制〉：「相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，僇巫跛擊之事也。」〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，頁156。
- ⑧⑮ 〈禮論〉：「生，人之始也；死，人之終也，終始俱善，人道畢矣。」同前註，頁380。
- ⑧⑯ 〈不苟〉：「誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。」同前註，頁37。

- ⑧⑦ 〈勸學〉：「積善成德，而神明自得，聖心備焉。」同前註，頁 6。
- ⑧⑧ 前四則見《易傳與道家思想》，〈序〉頁 5、「本文」頁 15、31～32、227。最後一則見〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，收入《道家文化研究》第 10 輯，頁 12。
- ⑧⑨ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 223。
- ⑧⑩ 同前註，頁 98、225。
- ⑧⑪ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 45。
- ⑧⑫ 陳鼓應先生說：「以倫理思想為主體的儒家自孟至荀，其受稷下道家之影響亦趨明顯（荀學及後的《學》、《庸》實為儒道互補之作）。」此兩則並見《易傳與道家思想》，頁 84、75。
- ⑧⑬ 趙士林：《荀子》（臺北：東大圖書公司，1999 年），頁 93。
- ⑧⑭ 見朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 44。
- ⑧⑮ 陳鼓應先生明確提出的主張是：「先秦哲學道家主幹說」、「中國形上學道家主幹說」，但在其論述脈絡中，也含括有「中國哲學道家主幹說」的遠大企圖，如其云：「縱觀中國哲學史，除先秦之外，有四個思想發展的高峰，一為先秦之老莊；二為魏晉之玄學；三為隋唐之華嚴與禪宗；四為宋明之理學。在不同的歷史時期，莊子哲學始終居于主幹、主流、主導及主根的地位。」又說：「準此以觀，可證道家的道論在中國哲學史上的主體地位。」參見氏著：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，後二段引文見頁 42、19。
- ⑧⑯ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 90。
- ⑧⑰ 《荀子·解蔽》曰：「心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，頁 420。

- ⑨⑧ 《莊子·人間世》曰：「仲尼曰：『天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。』」〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁155。
- ⑨⑨ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁62。
- ⑩⑩ 杜保瑞：〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，刊登於《哲學與文化》二十八卷第十一期（臺北：輔仁大學，2001年），頁1002~1003。
- ⑩⑪ 郭沫若：〈《周易》之制作時代〉，收入《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》，頁393。
- ⑩⑫ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁40、7。
- ⑩⑬ 戴君仁：《談易》，頁30。
- ⑩⑭ 同前註，頁26。
- ⑩⑮ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁58~59。
- ⑩⑯ 同前註，〈前言〉，頁8。
- ⑩⑰ 張立文：《周易與儒道墨》，頁90~93。
- ⑩⑱ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁16。
- ⑩⑲ 張其成：《易道主幹》，頁229。
- ⑩⑳ 曾春海：《易經的哲學原理》，頁216。
- ⑩㉑ 戴君仁：《談易》，頁28~29。
- ⑩㉒ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁138。
- ⑩㉓ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁18、63、18、21。

- ⑪④ 參見傅偉勳：《西洋哲學史》（臺北：三民書局，1979年），頁12～20。
- ⑪⑤ 這幾句是波格勒的回憶文字，這裏引的是二手資料，請參見張祥龍：《海德格爾思想與中國天道》（北京：三聯書店，1996年），頁19。另外，Martin Heidegger 台灣一般皆譯為「海德格」，大陸地區則譯成「海德格爾」，本文採取兩譯並存的方式，在內文的敘述中用台灣的譯名，如果是引用張祥龍先生的文本，則尊重作者，用的是「海德格爾」。
- ⑪⑥ 〔德〕海德格爾著，孫周興選編：《海德格爾選集》，（上海：三聯書店，1996年），頁1101。
- ⑪⑦ 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道—終極視域的開啟與交融》，頁22。
- ⑪⑧ 同前註，〈引言〉，頁15。
- ⑪⑨ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁18。
- ⑪⑩ 同前註，頁52、65。
- ⑪⑪ 牟宗三：《中國哲學十九講》，（臺北：學生書局，1983年），頁112。
- ⑪⑫ 同前註，頁121～122。
- ⑪⑬ 同前註，頁121。
- ⑪⑭ 李鏡池：《周易探源》，頁308。
- ⑪⑮ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁19。
- ⑪⑯ 同前註，頁17～18、40。
- ⑪⑰ 同前註，頁7、8、9。
- ⑪⑱ 同前註，頁7～9。
- ⑪⑲ 同前註，頁63、40～41。
- ⑪⑳ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建·自序》，頁3。

- ⑬<sup>31</sup> 同前註，頁 2。
- ⑬<sup>32</sup> 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 69～71。
- ⑬<sup>33</sup> 同前註，頁 75～76。
- ⑬<sup>34</sup> 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），頁 32～33。
- ⑬<sup>35</sup> 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982 年），頁 166。
- ⑬<sup>36</sup> 同前註，頁 173。
- ⑬<sup>37</sup> 見郭象：《莊子注·序》，郭慶藩：《莊子集釋》，頁 3。
- ⑬<sup>38</sup> 《四庫全書總目提要·易類小序》第 1 冊（臺北：台灣商務印書館，1983 年），頁 54。
- ⑬<sup>39</sup> 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 97。
- ⑬<sup>40</sup> 戴君仁：《梅園論學續集·易經的義理性》，頁 223。
- ⑬<sup>41</sup> 〔魏〕王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年），頁 575～576。
- ⑬<sup>42</sup> 蕭蓬父：〈人文易與民族魂〉，收錄於龐樸、馬勇、劉貽群合編：《先秦儒家研究》（武漢：湖北教育出版社，2003 年），頁 587。
- ⑬<sup>43</sup> 〔魏〕王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年），頁 537～538。
- ⑬<sup>44</sup> 李鏡池：《周易探原》，頁 339。
- ⑬<sup>45</sup> 傅雲龍、柴尚金：《易學的思維》（遼寧：瀋陽出版社，1997 年），頁 106。
- ⑬<sup>46</sup> 〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，頁 476。
- ⑬<sup>47</sup> 馬積高：《荀學源流》（上海：上海古籍出版社，2000 年），頁 34。。



- ⑭④ 金景芳講述、呂紹綱整理：《周易講座》，頁 31。
- ⑭⑤ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 81～82。
- ⑭⑥ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 54。
- ⑭⑦ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 9。
- ⑭⑧ 同前註，請參見頁 7～15。
- ⑭⑨ 同前註，請參見頁 13、40～41。
- ⑭⑩ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 122。
- ⑭⑪ 同前註，頁 93～94。
- ⑭⑫ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，頁 9～10。
- ⑭⑬ 同前註，頁 13。
- ⑭⑭ 同前註，頁 25。
- ⑭⑮ 牟宗三：《政道與治道·道家的道化的治道》（台灣，學生書局，1980 年），頁 32～37。
- ⑭⑯ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 132～146。
- ⑭⑰ 《道德經》第七十八章：「天下莫柔弱於水，…正言若反。」
- ⑭⑱ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 134。
- ⑭⑲ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 61。
- ⑭⑳ 《莊子·齊物論》：「狙公賦茅，曰：『朝三而暮四。』眾狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三。』眾狙皆悅。名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」同前註，頁 70。
- ⑭㉑ 同前註，頁 56。
- ⑭㉒ 林鎮國：〈成心性格的說明〉，《莊子轉俗成真的理論結構》，台灣師範大學國文研究所碩士論文，1977 年，頁 76～89。。
- ⑭㉓ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 380。
- ⑭㉔ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 70。

- ①69 戴君仁：《談易》，頁 29～30。
- ①70 請參見牟宗三：《中國哲學的特質·第七講主觀性原則與客觀性原則》（臺北：學生書局，1980 年），頁 40～51。
- ①71 王邦雄：《老子的哲學》，（臺北：東大圖書公司，1980 年），頁 14～15。
- ①72 張祥龍：〈引言〉，《海德格爾思想與中國天道—終極視域的開啟與交融》，頁 11～12。
- ①73 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 232。
- ①74 傅佩榮：〈《易傳》的定性—儒家或道家〉，《中華易學》1996 年，第 17 卷第 1 期，頁 9。
- ①75 參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 101～102。
- ①76 金景芳講述、呂紹綱整理：《周易講座》，頁 78～79。
- ①77 李鏡池：《周易探原》，頁 15。
- ①78 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 233～234。
- ①79 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》，頁 62。
- ①80 〔宋〕程伊川：《易傳》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年），頁 197。
- ①81 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 70～71。
- ①82 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 233。
- ①83 孔繁詩：《易經概論》（臺北：晴園印刷事業有限公司，1996 年），頁 30。
- ①84 金景芳〈《周易》與《老子》〉，收錄於黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第四輯（北京：北京師範大學，1990 年），頁 325。
- ①85 高亨：《周易大傳今注》（山東：齊魯書社，1998 年），頁 32。

- ①86 曾春海：《易經的哲學原理·序》，頁3。
- ①87 參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁94～95。
- ①88 同前註，頁127～128。
- ①89 張其成：《易道主幹》，頁109。
- ①90 高亨：《周易大傳今注》，頁35。
- ①91 廖名春：《〈周易〉經傳與易學史新論》，頁300。
- ①92 曾春海：《易經的哲學原理》，頁100。
- ①93 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁14。
- ①94 《易傳》也有言及「朋友」，《兌·象》曰：「麗澤，兌。君子以朋友講習。」《兌》上卦下卦皆是兌，兌取象澤，麗即儷，兩澤相偶，這是事物象徵；德行象徵則意指友朋間相互切磋琢磨，有如孔子所說的「學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！」同前註，頁505。
- ①95 傅佩榮：〈《易傳》的定性—儒家或道家〉，頁6、12。
- ①96 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁62。
- ①97 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：台灣學生書局，1978年），頁162。
- ①98 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁101～102、123～124。
- ①99 李鏡池：《周易探原》，頁308。
- ②00 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁36。
- ②01 李鏡池：《周易探原》，頁344。
- ②02 廖名春先生云：「《大象傳》的思想是純粹的儒家思想，基本上可分為政治和人生觀兩部分。《大象傳》的政治觀基本上是儒家的民本論。……《大象》對卦義的闡述，多取道德教訓義，特別強調道德修養。……《小象傳》的政治觀基本上也是民本思想。它一方面主張君要親民、惠民，另一方面也主張民要尊君、從君。」

……在家庭關係上，《小象傳》有濃厚的男尊女卑的觀念。……在道德修養上，《小象傳》明確提出了『修身』的主張。」《〈周易〉經傳與易學史新論》，頁 305～311。

- ②03 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》，頁 173。
- ②04 參見高亨：《周易大傳今注》，頁 435～437。
- ②05 戴君仁：《梅園論學續集·易經的義理性》，頁 230。
- ②06 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 79～80。
- ②07 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 233。
- ②08 李鏡池：《周易探原》，頁 360～361。
- ②09 高亨：《周易大傳今注》，頁 10。
- ②10 周才會：〈易傳倫理道德的修養工夫〉，登載於《中國文化月刊》，第 108 期，1988 年，頁 101。
- ②11 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 78。
- ②12 王新華：《周易繫辭傳研究》（臺北：文津出版社，1998 年），頁 343、374。
- ②13 戴君仁：《談易》，頁 29。
- ②14 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 98。
- ②15 黃慶萱：《周易縱橫談》，頁 23。
- ②16 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁 49～52。
- ②17 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 50。
- ②18 陳鼓應先生說：「《履卦·大象》云：『上天下澤，履。君子以辯上下，定民志。』『辯上下，定民志』亦合黃老之道。……《泰卦·大象》云：『天地交泰，後以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。』……法天地之道，以佐天地之宜，是黃老學派、稷下道家特有的思維方式。……《革卦·大象》云：『澤中有火，

革。君子以治曆明時。」……『曆時』與『變革』的觀念為《大象》作者釋《革》卦所強調的重點，這也正是稷下道家 and 黃老學派所重視的。……而『變革』的觀念，亦為黃老道家最為強調。」

《易傳與道家思想》，頁 73～75。

- ②19 陳鼓應先生又云：「在過去和現在大多數研究者看來，《易傳》屬儒家著作，《文言》自然也不能例外。的確，在《文言》中，由『君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以合義，貞固足以干事』所表現出的對仁、義、禮等觀念的強調，與孔孟所舉的德目相同。然而究其內涵，卻有著很大的分歧，如『利物足以合義』，把『利物』與『義』相聯繫，就與孟子的義利觀有很大的區別。……而且，仁、義、禮等觀念在戰國時期也同樣被墨家、稷下道家所肯定。我個人以為，從整體上來看，《文言》與《彖傳》、《繫辭》一樣，主要是一部以道家觀點來解《易》的作品。」同前註，頁 77。

- ②20 李鏡池：《周易探源》，頁 309～310。

- ②21 高亨先生說：「自《乾·文言》提出元亨利貞是『四德』的說法（《左傳》同），後儒都看作金科玉律，然而根據《文言》去解《周易》，常常扞格而不通。近人李鏡池先生力斥『四德』說的妄謬，把『貞』字做占問，是對的」。李鏡池之說見《周易探源·周易筮辭考》，頁 29。

- ②22 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 141。

- ②23 高亨：《周易大傳今注》，頁 49。

- ②24 [宋]朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984 年），頁 29～30。

- ②25 高亨：《周易大傳今注》，頁 67。

- ②26 同前註，頁 68。

- ②27 任俊華：《易學與儒學》，頁 24。
- ②28 高亨：《周易大傳今注》，頁 453、475。
- ②29 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，頁 58。
- ②30 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 178~179。
- ②31 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》，頁 186。
- ②32 高亨：《周易大傳今注》，頁 479。
- ②33 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 186~187。
- ②34 同前註，頁 187~188。
- ②35 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》，頁 188。
- ②36 高亨先生說：「按自“《大過》顛也”以下諸句，語序錯亂。《周易》作者乃將六十四卦分為三十二偶。《頤》與《大過》為一偶。《漸》與《歸妹》為一偶。《夬》與《姤》為一偶。《既濟》與《未濟》為一偶。（說見通說）《染卦》雖不依六十四卦之順序，但每一偶卦相連作解，則當為全篇之通例。前五十六卦皆然，獨此八卦不然，其有錯亂。明矣。宋人蔡淵加以改定，元昊澄、明何楷皆從之。今錄於下：“《大過》，顛也。（顛與上文親協韻）《頤》，養正也。《濟既》定也。（正定協韻）《未濟》，男之窮也。《歸妹》，女之終也。（窮終協韻）《漸》，女歸待男行也。《姤》，遇也，柔遇剛也。（行剛協韻）《夬》，決也，剛決柔也，君子道長，小人道憂也。（柔憂協韻）”如此改定，既合偶卦相連作解之例，又不失其韻，蓋是也。」見《周易大傳今注》，頁 494。
- ②37 同前註，頁 493。
- ②38 戴君仁：《梅園論學續集·易經的義理性》，頁 227。

- ②39 金景芳〈《周易》與《老子》〉，頁 320、322。
- ②40 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁 128。
- ②41 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981 年），頁 398。
- ②42 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 136。
- ②43 同前註，頁 131～132。
- ②44 《孟子·公孫丑上》：「學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣夫。」《四書章句集註》，頁 233。
- ②45 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 157、142。
- ②46 傅佩榮：〈易傳的基本思想〉，頁 41
- ②47 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 84～85
- ②48 林月惠：〈《易傳·繫辭》之道德的形上學〉，登載於《嘉義師院學報》第 8 期（嘉義：嘉義師範學院，1994 年），頁 246。
- ②49 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁 138～139。
- ②50 牟宗三：《才性與玄理》，頁 162。
- ②51 曾春海：《易經的哲學原理》，頁 222～223。
- ②52 牟宗三先生云：「儒家既超越而又內在，仍保有創生的意義，因為良知是道德的創造實體，明覺是良知明覺、知體明覺，因此說『明覺之感應為物』。儒家雖也有一體呈現的意義，但卻不是佛教式的或道家式的一體呈現，而仍保有創生的意義。因此是縱貫縱講。明覺之感應為物並不只是觀照物。儒家講寂感，『寂然不動，感而遂通天下之故。』（《易·繫辭上》）。道家講寂照，佛教講止觀，這就顯出不同的形態。寂感是儒家的心靈，《易·咸卦》很重要，《咸·彖》曰：『咸，感也……觀其所感，而天地萬物之情可見矣。』所以由良知並不說明覺觀照物，而說『明覺之感應為物』。感應是存有論的，函生創生的意義。說寂照而

至觀照就有認知的意味，因此是橫的。」《中國哲學十九講》，頁125～126。

- ②③ 同前註，頁121～122。
- ②④ 本小節儒家的政治哲學部分，係參考蔡師仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局，1984年），頁309～328。
- ②⑤ 《新校本史記三家注·老莊申韓列傳》，頁2145。
- ②⑥ 曾春海：《易經的哲學原理·序》，頁3。
- ②⑦ 呂紹綱：《周易闡微》（長春市：吉林大學出版社，1990年），頁248。
- ②⑧ 嚴靈峰：《易學新論》（臺北：正中書局，1971年），頁178。
- ②⑨ 傅佩榮：〈《易傳》的定性—儒家或道家〉，頁6、12。
- ②⑩ 蘇東天：《易老子與王弼注辨義》（北京：文化藝術出版社，1996年），頁27。
- ②⑪ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（二），頁378。
- ②⑫ 王新華：《周易繫辭傳研究》，頁376、5。
- ②⑬ 陳啟智：〈論《易傳》的學派屬性—與陳鼓應先生商榷〉，登載於《周易研究》2002年第1期（總第五十一期），頁18。





## 結 論

「《周易》是儒家的經典與思想，《十翼》為孔子所作」，此一經學上原本被認為無可疑義的定論，在經過兩次挑戰後，它已經漸次修訂為：「《周易》雖是儒家的經典，但它融合有各家的思想；《十翼》雖非孔子所手定，但仍是儒門的義理。」然而，近二十年來，道家易學論者發起第三波的挑戰，而這次挑戰的內容卻迥異於前兩次，其試圖要將此一傳統論點作一個更大的翻動，將之修改為：「《周易》是道家的經典，《易傳》乃是稷下道家之作。」如果此一翻案能得到成功，則將會連帶地促成了整個《經學史》與《易學史》的大翻修，這是傳統論點所面臨的第三次挑戰。

前兩次翻案，學者們成功地揭開了傳統經學權威籠罩下的面紗，復原了《周易》更為本真的面目，也為易學研究帶來了很大的進步與突破，如果第三次挑戰也能翻案成功，則將會為易學研究帶來空前的盛況與榮景。

然而，很可惜的，這次挑戰，似乎從一開始就注定它不太可能會成功，此可從兩方面來解析：首先是時間與人數的問題，其次是敬慎態度的問題。吾人可以回顧第一次的挑戰，從歐陽文忠公首揭質疑之先聲，朱子與諸多前哲等踵繼其後，民初以後，疑古學風盛行時期，多少前輩先進投入相關論題的論戰，他們大都懷著戒慎恐懼之心，默默耕耘，「敏於行而慎於言」。直至近代，《易傳》七種是易學的研究論文集，非成於一人之手，也非一時之作，《十翼》非孔子所手定等，至此始成為易學界的共

識。前後時間經歷了九百餘年，投入此問題之考辨的學者也不可勝數，時日彌久，人數彌多，雖與古代的經學權威不無關係，但筆者倒也覺得：傳統思想中的「定論」，往往存在著很高的凝固係數，想要撼動它，並非如此容易。

第二次挑戰，翻案的主題是：《易傳》中的思想並非只有儒家思想，而是融通道、墨，和會陰陽、名、法諸家，甚且還有《易經》卦爻辭本有的易學傳統。就時間點而言，清末民初，梁啟超先生在其《古書真偽及其年代》一書中即已提出：「儒家不言鬼神生死，不涉玄學的意味，《繫辭》、《文言》卻不然，深妙的哲理，每含於辭意之間，分明是受了道家的影響才有的。」

①也許還有更早的學者也提出相關性的說法。在疑古思潮時期，乃至於其後，投入此一論題研究的前輩先進亦甚多，諸如：錢穆先生、戴君仁先生、馮友蘭先生、郭沫若先生、高亨先生、朱伯崑先生、李鏡池先生、黃沛榮先生、高懷民先生、曾春海先生、嚴靈峰先生、劉大鈞先生、黃壽祺先生、張立文先生……等等。百年時間不可謂短，投入此問題之考定的學者亦不可謂少，他們也都秉持著細密謹慎的態度，小心求證，嚴謹推論。《易傳》雖是儒家典籍，但也吸納諸家之長，成為一部體大思精、融匯眾流的哲學著作，此一論點也漸漸為學者們所欣然接受。

反觀第三次挑戰，從道家易學論者拉開翻案的序幕，迄今約有二十年左右的光景，雖有二、三學者從旁唱和，但實際上是一個人唱獨腳戲的成分居多。然而短短數年之間，無數驚天動地的重大論點，卻如風起雲湧般，不斷傾瀉而出；尤有甚者，乃至於自己逕自宣說：已「打破學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說。」老子有言：「多易必多難」，孔子也勉人：

「臨事而懼，好謀而成」。一個甚為簡單的對顯：如果對傳統論點的挑戰可以是如此簡單，則前兩次翻案何必要花費百年以上的時日，投入如此多的人才，大家前仆後繼，全力以赴，方得以竟其功，而即使已翻案成功，也未見有任何一位學者自矜其「大功」者。每見斯語，悵感萬端。

「《易傳》是道家易學」，這是二千餘年傳統論點的一個大顛覆，如果道家易學論者的論點是正確的，則自古迄今所有相關古籍的說法都將是錯的，前此兩次翻案的所有學者們，其論點也都是不正確的，這是何等重大的一大步啊！道家易學論者其實也深知其艱難程度：「要證明《易傳》不是儒家作品，而是道家著作並使之為學界所接受，其難度比認為《易傳》非孔子作要大得多，其衝擊力也要大得多。」<sup>②</sup>然而，如此艱鉅的歷史性翻案工作，吾人卻看不到前有所承，後有所繼的學術發展薪傳脈絡，更領會不到敬肅審慎的研究態度，而只是看到偏頗的論述、跳躍與放大式的論證、轉移焦點的手腕，各種論述策略，可謂無所不用其極，接著就聽到一些石破天驚的危言聳聽之論。然而，如此作法，非但沒有讓易學研究繼續往前跨出一步，更讓人憂心的是：只要能達到「自成一家之言」的目的，至於用何種方式推出來，又何必太在意呢！這樣的翻案方式，如此捷徑，後起之輩是否會起而效尤？

但願此書的用心，能對第三次翻案所引生的後遺症，能有些微撥亂反正的作用。

---

① 梁啟超：《古書真偽及其年代》，頁 77。

- ② 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁v。



## 參考書目舉要

### 一、專書：

#### (一) 古籍文獻：

- 〔三國〕徐幹原著，蕭登福校注：《新編中論》，臺北：古籍出版社，2000年。
- 〔五代〕彭曉撰：〔明〕涵蟾子編，《周易參同契真義》，臺北：中國子學名著集成編印基金會印行，1978年。
- 〔元〕俞 琰：《周易集說》，元至正10年（1350）俞氏讀易樓刊本。
- 〔元〕蕭漢中：《讀易考原》，臺北：新文豐出版社，1983年。
- 〔北齊〕顏氏家訓二卷，臺北：世界書局，1987年。
- 〔宋〕丁 度：《集韻》，北京：中華書局，1985年。
- 〔宋〕朱 震：《漢上易傳》，清同治十二年（1873）粵東書局重刊本。
- 〔宋〕吳 沆：《易璇璣》，清乾隆50年（1785）內府刊本。
- 〔宋〕李 石：《方舟集》，北京：線裝書局，2004年。
- 〔宋〕姚 寬：《西溪叢語》，北京：中華書局，1993年。
- 〔宋〕晁公武：《郡齋讀書志》，臺北：廣文書局，1967年。
- 〔宋〕張 浚：《紫巖易傳》，臺北：廣文書局，1974年。
- 〔宋〕陳彭年：《廣韻》，臺北：世界書局，1986年。
- 〔宋〕鄭 樵：《六經奧論》，臺北：世界書局，1986年。
- 〔明〕來知德：《周易來註》，明崇禎壬申（5年，1632）刊本。
- 〔明〕胡 廣：《周易傳注大全》，臺北：明葉氏作德堂校刊本。
- 〔明〕黃宗羲：《易學象數論》，臺北：武陵出版社，1989年。

- 〔東漢〕魏伯陽撰，劉國樑注譯：《新譯周易參同契》，臺北：三民書局，1999年。
- 〔前蜀〕杜光庭《道德真經廣聖義》：《續修四庫全書》，上海：古籍出版社，2002年。
- 〔南朝宋〕劉義慶著，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：仁愛書局，1984年。
- 〔南朝宋〕劉勰撰，范文瀾注：《文心雕龍》，臺北：開明書局，1970年。
- 〔後周〕衛元嵩：《元包》，明天啟7年（1627）刊配補影鈔本。
- 〔唐〕孔穎達：《周易正義》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1981年。
- 〔唐〕史 徵：《周易口訣義》，臺北：藝文印書館，1968年。
- 〔唐〕李鼎祚集解，〔清〕李道平纂疏，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994年。
- 〔唐〕房玄齡等撰：《新校本晉書附編六種》，臺北：鼎文書局，1979年。
- 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，臺北：新文豐出版社，1989年。
- 〔唐〕魏 徵：《群書治要》，民國十八年（1929）上海商務印書館四部叢刊影印日本天明七年（1787）刊本。
- 〔梁〕蕭統編：《文選注》，清嘉慶十四年（1809）序刊本。
- 〔梁〕顧野王：《玉篇》，臺北：世界書局，1986年。
- 〔清〕孔廣森：《經學卮言》，清道光九年（1829）廣東學海堂刊戊豐十一年（1861）補刊本。
- 〔清〕王夫之：《周易內傳發例》，民國二十二年（1933）上海太平洋書店排印本。
- 〔清〕王引之：《經傳釋詞》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。

- 〔清〕王引之：《經義述聞》，臺北：鼎文書局，1973年。
- 〔清〕王念孫：《讀書雜誌》，臺北：廣文書局，1971年。
- 〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：商務印書館，1972年。
- 〔清〕成蓉鏡：《周易釋爻例》，臺北：廣文書局，1974年。
- 〔清〕朱駿聲：《說文通訓定聲》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 〔清〕朱彝尊：《曝書亭集》，清乾隆間（1736-1795）平河趙氏清稿本。
- 〔清〕江 永：《群經補義》，臺北：新文豐出版社，1996年。
- 〔清〕吳汝綸：《周易大義》，臺北：中華書局，1971年。
- 〔清〕吳汝綸：《桐成吳先生（汝綸）尺牘》，臺北：文海出版社，1969年。
- 〔清〕汪中著，王清信、葉純芳點校：《汪中集》，臺北：中央研究院中國文史哲研究所籌備處，2000年
- 〔清〕杭世駿：《訂訛類編》，民國七年（1918）吳興劉氏嘉業堂刊本。
- 〔清〕俞 樾：《群經平議》，清光緒14年（1888）江陰南菁書院刊本。
- 〔清〕俞 樾：《續論語駢枝》，清光緒14年（1888）江陰南菁書院刊本。
- 〔清〕洪 頤：《讀書叢錄》，清光緒14年（1888）江陰南菁書院刊本。
- 〔清〕徐 鼎：《讀書雜釋》，臺北：新文豐出版社，1989年。
- 〔清〕康有為：《新學偽經考》，臺北：世界書局，1962年。
- 〔清〕張文虎：《舒藝室隨筆》，臺北：大華出版社，1968年。
- 〔清〕張惠言：《周易鄭氏義》，清道光九年（1829）廣東學海堂刊咸豐十一年（1861）補刊本。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。

- 〔清〕惠棟：《易例》，臺北：藝文印書館，1970年。
- 〔清〕焦循：《易章句》，清嘉慶間（1796-1820）著者手稿本。
- 〔清〕黃宗羲：《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 〔清〕劉鳳苞：《南華雪心篇》，《無求備齋莊子集成初編》第24-25冊，臺北：藝文印書館，1972年。
- 〔清〕蕭曇：《經史管窺》，臺北：新文豐出版社，1989年。
- 〔清〕錢大昕：《潛研堂文集》，臺北：新文豐出版社，1996年。
- 〔清〕顧炎武：《日知錄》，臺北：商務印書館，1968年。
- 〔清〕顧炎武：《易音》，清康熙6年山陽張氏寫刊本。
- 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1979年。
- 〔漢〕京房：《京氏易傳》，臺北：世界書局，1987年。
- 〔漢〕揚雄：《方言》，清光緒元年（1875）湖北崇文書局原刊本。
- 〔漢〕劉向：《新序》，臺北：世界書局，1987年。
- 〔漢〕劉熙：《釋名》，臺北：世界書局，1986年。
- 〔漢〕鄭玄：《易緯八種》，臺北：王乾宇印行，1978年。
- 〔韓〕元正根：《道家哲學的思維方式—從《老子》到《老子指歸》》，漢城：法人文化社，1997年。
- 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語正義》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1979年。
- 〔魏〕張揖：《廣雅》，臺北：世界書局，1986年。
- 〔元〕吳澄：《道德真經註》，《叢書集成初編》第538冊，北京：中華書局，1991年。



- 〔元〕俞 琰：《周易集說》，北京：中國書店，1992 年。
- 〔元〕袁 桷：《清容居士集》，《文淵閣四庫全書》第 1203 冊，臺北：商務印書館，1983 年。
- 〔元〕趙道一編修：《仙鑒後集》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993 年。
- 〔元〕鄧 錡：《道德真經三解》，《重編影印正統道藏》第 11 冊，京都：中文出版社，1986 年。
- 〔日〕小野澤精一、福永光思、山井涌編著，李慶譯：《氣的思想》，上海：上海人民出版社，1980 年。
- 〔宋〕《二程集·遺書卷十五》，臺北：里仁書局，1982 年。
- 〔宋〕朱 熹：《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984 年。
- 〔宋〕朱 熹：《朱子文集》，臺北：德富，古籍叢刊，1999 年。
- 〔宋〕朱 熹：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986 年。
- 〔宋〕朱 熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1999 年。
- 〔宋〕朱元昇：《三易備遺》，臺北：成文出版社，1976 年。
- 〔宋〕李簡易：《玉谿子丹經指要》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1997 年。
- 〔宋〕林希逸：《南華真經口義》，《無求備齋莊子集成初編》（八），臺北：藝文印書館，1972 年。
- 〔宋〕張君房：《雲笈七籤》，《文淵閣四庫全書》，臺北：商務印書館，1986 年。
- 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981 年。
- 〔宋〕程伊川：《易傳》，臺北：河洛圖書出版社，1974 年。
- 〔宋〕項安世：《周易玩辭》，臺北：廣文，1974 年。
- 〔宋〕歐陽修：《易童子問》，《歐陽修全集》，臺北：河洛圖書出版社，1975 年。
- 〔宋〕謝守灝：《混元聖紀》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版公

司，1994年。

〔周〕《尚書》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔周〕《國語》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。

〔周〕《詩經》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1989年。

〔周〕《禮記》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1981年。

〔周〕左丘明撰，〔晉〕杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1981年。

〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠校對：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。

〔明〕方獻夫：《古文周易傳義約說》，明嘉靖辛丑（20年，1541）原刊本。

〔南朝宋〕劉義慶撰，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，1986年，臺北：仁愛書局，1984年。

〔南朝梁〕釋慧皎：《高僧傳》，《續修四庫全書》第1281冊，上海：古籍出版社，2002年。

〔美〕韓祿伯（Robert G. Henricks）著，邢文改編，余瑾翻譯：《簡帛老子研究》，北京：學苑出版社，2002年。

〔唐〕李鼎祚：《周易集解》，臺北：藝文印書館，1966年。

〔唐〕陸希聲：《道德真經傳》，《宛委別藏》叢書第96冊，臺北：商務印書館，1981年。

〔晉〕陳壽撰：〔劉宋〕裴松之注，《新校本三國志附索引》，臺北：鼎文書局，1979年。

〔晉〕葛洪著，何淑貞校注：《新編抱朴子》，臺北：國立編譯館，2002年。

〔清〕永瑤、紀昀等：《武英殿本四庫全書總目提要》，臺北：商務印書館，1983年。

〔清〕朱彝尊：《經義考》，《文淵閣四庫全書》第677冊，臺北：

商務印書館，1983 年。

〔清〕李光地：《周易折中》，《文淵閣四庫全書》第 38 冊，臺北：商務印書館，1983 年。

〔清〕林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》（十八），臺北：藝文印書館，1972 年。

〔清〕俞樾：《諸子平議》，臺北：世界書局，1967 年。

〔清〕惠棟：《九經古義》，臺北：商務印書館，1966 年。

〔清〕惠棟：《周易述》，臺北：中華書局，1972 年。

〔清〕焦循：《易學三書》，臺北：廣文書局，1970 年。

〔清〕黃宗義：《易學象數論》，北京：中國書店，1998 年。

〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《新校本漢書並附編二種》，臺北：鼎文書局，1979 年。

〔漢〕揚雄原著，汪榮寶撰，陳仲夫點校：《法言義疏》，北京：中華書局，1997 年。

〔漢〕揚雄原著，鄭萬耕校釋：《太玄校釋》，北京：北京師範大學，1989 年。

〔漢〕劉向集錄：《戰國策》，臺北：里仁書局，1982 年。

〔漢〕劉向撰，〔清〕姚振宗輯錄：《七略別錄佚文》，《續修四庫全書》，上海：古籍出版社，1995 年。

〔漢〕劉安撰，高誘注：《淮南子注》，臺北：世界書局，1974 年。

〔漢〕劉安撰，張雙棣校釋：《淮南子校釋》，北京：北京大學，1997 年。

〔漢〕嚴遵著，王德有校：《老子指歸》，北京：中華書局，1994 年。

〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注：《新校本後漢書並附編 13 種》，臺北：鼎文書局，1979 年。

〔德〕伊曼努埃爾·康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，臺

北：聯經出版公司，1990年。

〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易注疏》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1981年。

## （二）今人著作：

《簡明大英百科全書》第11冊，臺北：中華書局，1989年。

丁超五：《科學的易》，臺北：育林出版社，2000年。

丁壽昌：《讀易會通》，四川：成都古籍，1988年。

千炳敦：《易傳之天人合德研究》，臺中：撰者印行，1989年。

中國大百科全書總編輯委員會：《中國大百科全書（考古學）》，臺北：錦繡出版社，1992年。

中國古籍善本書目編輯委員會：《中國古籍善本書目》，上海：古籍出版社，1986年。

中華民國易經學會：《國際易學大會大會論文集第七屆》，臺北：中華民國易經學會，1990年。

中華民國易經學會：《國際易學大會大會論文集第十六屆》，臺北：社團法人中華民國易經學會，2001年。

中華民國易經學會：《國際易學大會大會論文集第十屆》，臺北：中華民國易經學會，1993年。

中華易學月刊社編：《連歸周三易》，臺北：中華民國易經學會，1988年。

尹振懷：《楚簡老子辨析》，北京：中華書局，2001年。

孔毅：《魏晉名士》，四川：八蜀書社，1994年。

孔繁詩：《易經概論》，臺北：晴園印刷事業有限公司，1996年。

孔繁詩：《易經繫辭傳研究》，臺北：撰者印行，1996年。

尤煌傑主編，余治平著：《儒道與性情專題》，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2003年。

- 方北辰：《魏晉南朝江東世家大族論述》，臺北：文津出版社，1991年。
- 方東美：《哲學三慧》，臺北：三民書局，1978年。
- 方穎嫻：《先秦道家與玄學佛學》，臺北：學生書局，1986年。
- 王 青：《揚雄評傳》，南京：南京大學，2000年。
- 王 強：《老子道德經新研》，北京：昆侖，2002年。
- 王 淮：《老子探義》，臺北：商務印書館，1969年。
- 王 博：《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。
- 王 博：《易傳通論》，北京：中國書店，2003年。
- 王 煜：《老莊思想論集》，臺北：聯經出版公司，1986年。
- 王 輝：《古文字通假釋例》，臺北：藝文印書館，1993年。
- 王 鐵：《漢代學術史》，上海：華東師範，1995年。
- 王力波：《列子譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年。
- 王夫之：《老子衍》、《莊子通》，北京：中華書局，1962年。
- 王以雍：《易經解析與致用》，北京：九州出版社，2000年。
- 王汎森：《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 王邦雄：《中國哲學論集》，臺北：學生書局，1990年。
- 王邦雄：《老子的哲學》，臺北：東大圖書，1980年。
- 王邦雄：《儒道之間》，臺北：漢光文化，1985年。
- 王明雄：《易經原理》，臺北：遠流出版社，1996年。
- 王炎升：《周易經世學新論》，武漢：湖北人民出版社，1999年。
- 王彥坤：《古籍異文研究》，臺北：萬卷樓出版社，1996年。
- 王新華：《周易繫辭傳研究》，臺北：文津出版社，1998年。
- 王葆弦：《正始玄學》，山東：齊魯書社，1987年。
- 王壽南：《中國歷代思想家》，臺北：商務印書館，1979年。
- 王德有：《老子演義》，香港：中華書局，2003年。

- 王德有：《道旨論》，山東：齊魯書社，1991年。
- 王德有：《嚴君平評傳》，南寧：廣西教育，1997年。
- 王德有：《嚴遵與王充、王弼、郭象之學源流》，《道家文化研究（四）》，上海：古籍出版社，1992年。
- 王震述：《周易象義》，臺北：華正書局，1974年。
- 王曉毅：《王弼評傳》，南京：南京大學，1996年。
- 王樹森：《周易與中華文化》，北京：中國工人出版社，1993年。
- 王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003年。
- 本田成之：《中國經學史》，臺北：古亭書屋，1975年。
- 田文棠：《魏晉三大思潮論稿》，陝西：人民出版社，1988年。
- 甲骨文研究資料編委會：《甲骨文研究資料匯編》，北京：北京圖書館出版社，2000年。
- 皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：學海書局，1986年。
- 伍華：《周易大辭典》，廣州：中山大學，1993年。
- 任俊華：《易學與儒學：再塑民族之魂》，臺北：大展，2003年。
- 任繼愈：《中國哲學發展史-秦漢》，北京：北京人民出版社，1998年。
- 任繼愈：《中國哲學發展史—魏晉南北朝》，北京：北京人民出版社，1988年。
- 任繼愈：《老子釋譯》，臺北：里仁書局，1985年。
- 宇克承：《易解道德經》，臺南：竄巨書局，1999年。
- 安樂哲：《中國哲學問題》，臺北：商務印書館，1973年。
- 成蓉鏡：《周易釋爻例》，臺北：廣文書局，1992年。
- 有易書房主人：《老子與易經》，臺北：春天出版社，2003年。
- 朱自清：《經典常談》，臺北：華聯出版社，1973年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，臺北：藍燈文化事業公司，1991年。
- 朱伯崑：《易學基礎教程：最新修訂本》，北京：九州，2003年。

- 朱維煥：《周易經傳象義闡釋》，臺北：學生書局，1986年。
- 朱曉海：《讀易小識》，臺北：文史哲出版社，1988年。
- 朱謙之：《老子校釋》，臺北：明倫出版社，1970年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1978年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1980年。
- 牟宗三：《中國哲學思想論集—兩漢魏晉隋唐篇》，臺北：牧童出版，1976年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1978年。
- 牟宗三：《周易的自然之學與道德函義》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三：《政道與治道·道家的道化的治道》，台灣，學生書局，1980年。
- 牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《周易哲學演講錄》，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 牟潤孫：《論魏晉以來之崇尚談辨及其影響》，香港：中文大學，1966年。
- 竹本昂仙：《易經人生哲理》，臺北：頂淵，1994年。
- 何新：《大易新解》，北京：時事出版社，2002年。
- 何啟民：《竹林七賢研究》，臺北：學生書局，1984年。
- 何啟民：《魏晉思想與談風》，臺北：學生書局，1990年。
- 何靜安：《易學會通》，臺北：華岡，1974年。
- 余培林：《新譯老子讀本》，臺北：三民書局。
- 余敦康：《何晏王弼玄學新探》，山東：齊魯書社，1991年。
- 余敦康：《易學今昔》，北京：新華，1993年。
- 吳怡：《易經繫辭傳解義》，臺北：三民書局，1991年。
- 吳澄：《易纂言外翼》，《中國古代易學叢書》，北京：中國書

店，1993年。

吳澄：《道德真經注》，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。

吳霖：《易卦·象數義理》，臺北：宋林，1997年。

吳俊民：《易經釋義》，臺北：講述者印行，1991年。

吳秋文：《易經探源與人生：河洛之啟示》，北京：九州，2004年。

吳新楚：《周易異文校證》，廣州：廣東人民，2001年。

呂紹綱：《周易闡微》，長春市：吉林大學出版社，1990年。

李申：《易圖考》，北京：北京大學，2001年。

李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版公司，1978年。

李杜：《中國古代天道思想論》，臺北：藍燈文化事業公司，1992年。

李勉：《老子詮證》，臺北：東華，1987年。

李一忻撰，鄭同校訂：《周易入門》，北京：九州，2003年。

李大用：《周易新探》，北京：北京大學，1992年。

李易儒：《易經之道》，臺北：藍燈文化事業公司，1999年。

李明輝：《儒家與道德》，臺北：聯經出版公司，1990年。

李欣春：《易經智慧圖譜》，香港：中國新聞聯合出版社，2004年。

李偉泰：《漢初學術及王充論衡述論稿》，臺北：長安出版，1985年。

李煥明：《比較易學論衡》，臺北：文史哲出版社，1995年。

李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》，臺北：維新書局，1968年。

李漢三：《周易卦爻辭釋義》，臺北：中華叢書編審委員會，1963年。

李爾重：《老子研究新編》，武漢：華中科技大學，2003年。

李學勤：《周易經傳溯源》，高雄：麗文文化事業公司，1995年。



- 李霖生：《周易神話與哲學》，臺北：學生書局，2002年。
- 李霖生：《易經哲學》，臺北：唐山書局，1997年。
- 李證剛：《易經討論集》，臺北：真善美，1972年。
- 李鏡池：《周易探原》，北京：中華書局，1978年。
- 沙少海：《易卦淺釋》，貴陽：貴州人民出版社，1988年。
- 沈宜甲：《科學無玄的周易》，臺北：中國文化大學出版部，1982年。
- 沈杲之：《兩晉清談》，臺北：廣文書局，1976年。
- 沈珮君：《易經傳吉凶哲學之研究》，臺北：撰者印行，1986年。
- 汪惠敏：《三國時代之經學研究》，臺北：漢京文化事業有限公司，1981年。
- 汪榮寶撰，陳仲夫點校：《法言義疏》，北京：中華書局，1997年。
- 車乃亮譯著：《證悟道經：老子與二十一世紀》，北京：宗教文化，2003年。
- 邢文：《帛書周易研究》，北京：北京人民出版社，1997年。
- 那薇：《漢代道家政治思想和直覺體悟》，山東：齊魯書社，1992年。
- 那薇、牟鍾鑒：《道教通論—兼論道家學說》，山東：齊魯書社，1991年。
- 周山：《周易文化論》，上海：上海社會科學院出版社，1994年。
- 周山：《解讀周易》，上海：上海書店，2002年。
- 周南：《周易與辯證邏輯簡說》，臺北：中央文物，1986年。
- 周一良：《魏晉南北朝史札記》，北京：中華書局，1985年。
- 周立升：《兩漢易學與道家思想》，上海：上海文化出版社，2001年。
- 周振甫：《周易譯注》，臺北：五南出版社，1993年。
- 周紹賢：《漢代哲學》，臺北：中華書局，1983年。

- 周紹賢：《魏晉清談述論》，臺北：商務印書館，1987年。
- 尚秉和：《周易古筮考》，臺北：育林，2004年。
- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，臺北：聯經出版公司，1985年。
- 屈萬里：《周易集釋初稿》，臺北：聯經出版公司，1985年。
- 屈萬里：《書傭論學集》，臺北：聯經出版公司，1984年。
- 屈萬里：《讀易三種》，臺北：聯經出版公司，1983年。
- 屈萬里：《漢石經周易殘字集證》，臺北聯經出版公司，1984年。
- 東方橋：《讀易經的方法學》，臺北：玄同文化，1999年。
- 林尹：《易經論文集》，臺北：黎明文化出版，1984年。
- 林政華：《易學新探》，臺北：文津出版社，1987年。
- 林漢仕：《易傳評估》，臺北：文史哲出版社，1983年。
- 林漢仕：《易傳綜理》，臺北：文史哲出版社，1992年。
- 林漢仕：《易傳廣玩》，臺北：文史哲出版社，1999年。
- 林漢仕：《乾坤傳識》，臺北：文史哲出版社，1988年。
- 林麗真：《王弼》，臺北：東大圖書，1988年。
- 林麗真：《魏晉哲學專題》，臺北：哲學與文化月刊，2003年。
- 空谷子：《易傳玄釋》，臺北：武陵出版有限公司，1990年。
- 邱為君：《自然與名教—漢晉思想的轉折》，臺北：木鐸出版社，1981年。
- 邱進之：《道法自然：老子的智慧》，臺北：鷹漢文化，2003年。
- 邱福培：《中國周易思想》，臺北：撰者印行，1991年。
- 金春峰：《〈周易〉經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，臺北：古籍出版社，2003年。
- 金春峰：《兩漢思想史》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 金景芳、呂紹綱：《周易全解》，長春：吉林大學，1991年。
- 金景芳講述，呂紹綱整理：《周易講座》，臺北：韜略，2003年。
- 門冀華：《易經漫談》，臺北：正展，2003年。

- 侯外廬：《中國思想通史》北京：北京人民出版社，1957年。
- 侯外廬：《漢代社會與漢代思想》，臺北：嵩華，1978年。
- 南懷瑾：《老子他說》，上海：復旦大學出版發行，2002年。
- 南懷瑾：《易經雜說：易經哲學之研究》，臺北：老古文化事業公司，1993年。
- 姚淦銘：《周易》，香港：中華書局，2004年。
- 施維：《周易八卦圖解》，成都：巴蜀書社，2003年。
- 紀大奎：《易問》，臺北：老古文化事業公司，1994年。
- 紀大奎：《觀易外編》，臺北：老古文化事業公司，1994年。
- 胡適：《中國古代哲學史》，臺北：遠流出版事業公司，1986年。
- 胡自逢：《先秦諸子易說通考》，臺北：文史哲出版社，1974年。
- 胡孚琛：《魏晉神仙道教》，北京：北京人民出版社，1990年。
- 胡孚琛、呂錫琛：《道家通論：道家·道教·仙學》，北京：社會科學文獻出版社，1999年。
- 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 胡楚生：《老莊研究》，臺北：學生書局，1992年。
- 胡道靜、戚文編著：《周易十講：增補本》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 胡適、劉福增：《中國哲學思想論集》，臺北：水牛出版社，2003年。
- 胡樸安：《周易古史觀》，臺北：新文豐出版公司，1979年。
- 范文瀾：《中國通史》，北京：人民出版社，1994年。
- 范良光：《易傳道德的形上學》，臺北：商務印書館，1990年。
- 孫元昊：《易之道》，臺北：中華民國易經學會，1994年。
- 孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行學說的政治思想》，臺北：商務印書館，1993年。

- 席長安：《老子內外全解》，臺北：星光出版社，2003年。
- 徐文珊：《易傳新探論集》，臺北：撰者印行，1993年。
- 徐志銳：《周易大傳新注》，臺北：里仁書局，1995年。
- 徐芹庭：《易經詳解》，桃園：普賢，1991年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：商務印書館，1999年。
- 徐復觀：《中國經學史的基礎》，臺北：學生書局，1990年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》，臺北：學生書局，1979年。
- 桓 譚：《桓子新論》，臺北：中華書局，1969年。
- 祝瑞開：《兩漢思想史》，上海：古籍出版社，1989年。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 袁濟喜：《兩漢精神世界》，中國：人民大學，1994年。
- 馬 勇：《秦漢學術社會轉型時期的思想探索》，西安：陝西人民教育，1998年。
- 馬振彪遺著，張善文整理：《周易學說》，廣州：花城出版社，2001年。
- 高 亨：《老子正詁》，臺北：開明書局，1971年。
- 高 亨：《周易大傳今注》，山東：齊魯書社，1998年。
- 高 亨：《周易古經今注（修訂本）》，北京：中華書局。
- 高 亨：《周易古經通說》，臺北：成文出版社，1976年。
- 高 亨：《周易雜論》，山東：齊魯書社，1979年。
- 高鴻縉：《中國字例》，臺北：三民書局，1976年。
- 高懷民：《大易哲學論》，臺北：成文出版社，1978年。
- 高懷民：《先秦易學史》，臺北：文津出版社，1975年。
- 高懷民：《兩漢易學史》，臺北：文津出版社，1978年。
- 常秉義：《易經與大智慧》，北京：光明日報，2003年。
- 康德著，牟宗三先生譯註：《純粹理性之批判》，臺北：學生書局，1983年。

- 張心澂：《偽書通考》，臺北：鼎文書局，1973年。
- 張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京：中國人民大學，1988年。
- 張立文：《周易帛書今注今譯》，臺北：學生書局，1991年。
- 張立文：《周易思想研究》，武漢：湖北人民出版社，1980年。
- 張立文：《周易與儒道墨》，臺北：東大圖書，1991年。
- 張其成：《易道主幹》，北京：中國書店出版社，2001年。
- 張其成：《象數易學》，北京：中國書店出版社，2003年。
- 張其成：《易道：中華文化主幹》，北京：中國書店出版社，1999年。
- 張其成主編：《易學大辭典》，河北：華夏出版社，1992年。
- 張岱年：《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化事業公司，1992年。
- 張岱年：《中國哲學史方法論發凡》，北京：中華書局，1983年。
- 張岱年：《中國哲學史史料學》，臺北：崧高書社，1985年。
- 張承緒：《周易象理證》，臺北：武陵出版有限公司，1991年。
- 張國華：《中國秦漢思想史》，北京：北京人民出版社，1994年。
- 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：三聯書店，1996年。
- 張善文：《潔靜精微之玄思：周易學說啟示錄》，上海：三聯書店，2003年。
- 張善文、黃壽祺：《周易研究論文集》第二輯，北京：北京師範大學，1989年。
- 張善文編：《周易辭典》，上海：古籍出版社，1992年。
- 張舜徽：《周秦道論發微》，臺北：木鐸出版社，1983年。
- 張運華：《先秦兩漢道家思想研究》，長春：吉林教育，1998年。
- 張蓓蓓：《中古學術論略》，臺北：大安出版社，1991年。
- 張默生：《莊子新釋》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。

- 張應杭：《老子的智慧與魅力》，臺北：智慧大學出版，2003年。
- 張雙棣：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 曹元弼：《周易學》，臺北：成文出版社，1976年。
- 梁啟超：《古書真偽及其年代》，臺北：中華書局，1956年。
- 梁啟雄：《荀子東釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 許抗生：《老子與道家》，北京：新華，1993年。
- 許抗生：《魏晉思想史》，臺北：桂冠出版社，1992年。
- 許杭生：《帛書老子詮釋與研究》，浙江：人民。
- 許慎：《說文解字》，臺北：黎明文化出版，1974年。
- 郭沫若：《宋尹文遺著考》，《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》，北京：北京人民出版社，1982年。
- 郭梨華：《王弼之自然與名教》，臺北：文津出版社，1995年。
- 郭湛波：《中國中古思想史》，香港：龍門書店，1967年。
- 都絜：《易變體義》，臺北：商務印書館，1970年。
- 陳柱：《老學八篇》，臺北：文海出版社，1971年。
- 陳玉林，彭永捷，李振綱：《中國道家》，北京：宗教文化，1996年。
- 陳居淵：《焦循儒學思想與易學研究》，山東：齊魯書社，2000年。
- 陳恨水：《老子道德經讀本》，臺南：文國出版社，2004年。
- 陳柱、王力：《老學九篇》，臺北：鳴宇出版社，1980年。
- 陳秋松：《老子與易經》，臺北：春天出版國際出版，2003年。
- 陳順智：《魏晉玄學與六朝文學》，湖北：武漢大學，1993年。
- 陳鼓應：《老子今註今譯》，臺北：商務印書館，1970年。
- 陳鼓應：《老子評傳》，臺北：文史哲出版社，2002年。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南出版社，1993年。
- 陳鼓應：《易傳與道家思想》，臺北：商務印書館，1994年。
- 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯》，臺北：商務印書館，1995年。

- 陳鼓應：《道家易學建構》，臺北：商務印書館，2003年。
- 陳鼓應、趙建偉：《周易注譯與研究》，臺北：商務印書館，2000年。
- 陳鼓應主編：《道家文化研究》第一～十輯，上海：古籍出版社，1992年。
- 陳鼓應主編：《道家文化研究》第十一～十二輯，北京：三聯書店，1998年。
- 陳壽昌：《南華真經正義》，臺北：新天地書局，1977年。
- 陳福濱：《揚雄》，臺北：東大圖書，1993年。
- 陳福濱主編，葉海煙著：《兩漢哲學專題》，臺北：哲學與文化月刊，2003年。
- 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。
- 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版公司，1991年。
- 陳麗桂主編：《兩漢諸子研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，1998年。
- 陸錦川：《仿佛說道德經：會領老子之心·透悟智慧之門》，臺北：新自然主義，2004年。
- 陶建國：《兩漢魏晉之道家思想》，臺北：文津出版社，1986年。
- 章啟群：《論魏晉自然觀—中國藝術自覺的哲學考察》，北京：北京大學，2000年。
- 傅雲龍：《易學的思維》，瀋陽：瀋陽出版社，1997年。
- 傅舉有、陳松長、陳可風：《馬王堆漢墓文物》，湖南：新華書店，1992年。
- 勞思光：《中國哲學史》，臺北：三民書局，1981年。
- 嵇 哲：《先秦諸子學》，臺北：洪氏出版社，1982年。
- 惠吉星：《荀子與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社，1996年。
- 曾春海：《易經的哲學原理》，臺北：文津出版社，2003年。

- 曾春海：《易經哲學的宇宙與人生》，臺北：文津出版社，1997年。
- 曾春海：《易經哲學專題》，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2004年。
- 曾為惠：《老子辯難》，高雄：高雄文化，1995年。
- 湯一介：《郭象》，臺北：東大圖書，1999年。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，臺北：谷風出版社，1987年。
- 湯志鈞：《西漢經學與政治》，上海：古籍出版社，1994年。
- 程大昌：《易老通言》，臺北：成文出版社，1976年。
- 程石泉：《易學新探》，上海：古籍出版社，2003年。
- 程石泉：《易學新論》，臺北：文景出版社，1996年。
- 程石泉：《易辭新詮》，上海：古籍出版社，2000年。
- 賀昌群：《魏晉思想甲編五種》，臺北：里仁書局，1984年。
- 馮 斌：《易經卦爻深解》，臺北：牧村圖書，2003年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：商務印書館，1993年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業公司，1991年。
- 馮友蘭：《中國哲學史論文二集》，上海：上海人民出版社，1962年。
- 馮友蘭：《新原道》，臺北：三民書局，1971年。
- 馮友蘭著，涂又光譯：《中國哲學簡史》，北京：北京大學出版社，1985年。
- 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨出版社，1989年。
- 黃 澤：《易學濫觴》，北京：中國書店，1993年。
- 黃石聲：《易傳探蘊》，四川：西南師範大學出版社。
- 黃沛榮：《易學乾坤》，臺北：大安出版社，1998年。
- 黃沛榮：《易學論著選集》，臺北：長安出版社，1998年。
- 黃金裕：《周易論著目錄》，臺北：洪葉文化。
- 黃高憲：《黃壽祺論易學》，臺北：學易齋，2003年。



- 黃壽祺、張善文撰：《周易譯注》，上海：古籍出版社，1989年。
- 黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集（二）》，北京：師範大學，1989年。
- 黃慶萱：《周易縱橫談》，臺北：東大圖書，1995年。
- 黃慶萱：《周易讀本》，臺北：三民書局，1992年。
- 黃錦鉉：《秦漢思想研究》，臺北：學海書局，1979年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：明倫出版社，1970年。
- 楊寬：《戰國史》，臺北：商務印書館，1997年。
- 楊慶忠：《二十世紀中國易學史》，北京：人民出版社，2001年。
- 楊潤根：《發現老子》，北京：華夏出版社，2003年。
- 楊儒賓、黃俊傑：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 楊樹達：《老子古義》，《無求備齋老子集成續編》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 楊樹遠：《周易古義》，《無求備齋易經集成》，臺北：成文出版社，1976年。
- 葉國良：《宋人疑經改經考》，臺北：臺灣大學出版委員會，1980年。
- 葛榮晉：《中國哲學範疇史》，黑龍江：新華書局，1987年。
- 董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》，山東：齊魯書社，2003年。
- 詹石窗：《玄通之妙：易學與道教符號揭秘》，北京：中國書店，2001年。
- 詹石窗：《易學與道教思想關係研究》，廈門：廈門大學，2001年。
- 詹石窗：《道教風水學》，臺北：文津出版社，1994年。
- 詹石窗：《道教術數與文藝》，臺北：文津出版社，1998年。
- 鄒學熹：《易學解難》，臺北：漢宇出版社，1996年。
- 鄒學熹：《易學精要》，臺北：旭屋文化，1997年。

- 靳極蒼：《周易卦辭詳解》，太原：山西古籍出版社，1993年。
- 廖名春：《周易經傳與易學史新論》，山東：齊魯書社，2001年。
- 廖名春：《帛書易傳初探》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 廖名春：《郭店楚簡老子校釋》，北京：清華大學出版社，2003年。
- 廖名春、康學偉、梁書弦合著：《周易研究史》，長沙：湖南出版社，1991年。
- 熊十力：《韓非子評論》臺北：學生書局，1984年
- 熊十力：《讀經示要》，臺北：廣文書局，1970年。
- 熊十力：《體用論》：臺北：學生書局，1976年。
- 熊鐵基：《秦漢新道家略論稿》，上海：上海人民出版社，1984年。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1995年。
- 聞章：《老子趣讀》，臺北：先智出版社，2003年。
- 聞一多：《周易研究》，四川：巴蜀書社。
- 聞一多：《周易義證類纂》，《古典新義》，臺北：九思出版社，1978年。
- 聞一多：《周易與莊子研究》，成都：巴蜀書社，2002年。
- 蒙傳銘：《易學新探》，香港：廣華書店，1978年。
- 裴學海：《古書虛字集釋》，臺北：廣文書局，1962年。
- 趙明：《道家思想與中國文化》，長春：吉林大學，1986年。
- 趙建偉：《出土簡帛〈周易〉疏證》，臺北：萬卷樓出版社，2000年。
- 趙衛民：《老子的道》，臺北：名田文化，2003年。
- 趙韞如：《大易類聚初集》，臺北：新文豐出版社，1983年。
- 齊仁端：《周易指正》，臺北：大屯出版社，2001年。
- 劉正：《周易通說》，臺北：千華出版社，1996年。
- 劉大杰：《魏晉思想論》，上海：上海古籍出版社，1998年。

- 劉大鈞：《大易集述》，成都：巴蜀書社，1998年。
- 劉大鈞：《周易概論》，山東：齊魯書社，1986年。
- 劉光義：《張道陵的想爾注：老子河上王弼及想爾注比較研究》，臺北：松慧出版社，2003年。
- 劉汝霖：《漢晉學術編年》，臺北：長安出版社，1979年。
- 劉君祖：《經典易》，臺北：牛頓出版社，1994年。
- 劉坤生：《老子周易新證》，南京：江蘇文藝出版社，1992年。
- 劉坤生：《老子解讀》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 劉笑敢：《老子》，臺北：東大圖書，1997年。
- 劉國生：《道家經典：老子·莊子》，西寧：青海人民出版社，2003年。
- 劉道中：《易經歸原》，桃園：著者印行，2001年。
- 劉福增：《老子哲學新論》，臺北：東大圖書，1999年。
- 劉福增：《老子精讀》，臺北：五南出版社，2004年。
- 劉德漢：《老子試校釋譯》，臺北：樂學書局，2004年。
- 劉翰平：《周易闡真導論》，臺北：基礎道德文化教育基金會，1991年。
- 樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983年。
- 潘雨廷：《易與佛教·易與老莊》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998年。
- 潘雨廷：《易學史發微》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 潘雨廷：《讀易提要》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 蔣錫昌：《老子校詁》，臺北：東昇出版社，1980年。
- 蔡清：《易經蒙引》，北京：中國書店，1998年。
- 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》，臺北：學生書局，1988年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：學生書局，1984年。
- 蔡尚思：《十家論易》，長沙：岳麓書社，1993年。

- 蔡尚思：《周易思想要論》，長沙：湖南教育出版社，1991年。
- 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年。
- 鄭良樹：《老子論集》，臺北：世界書局，1983年。
- 鄭衍通：《周易探源》，東京：中國教育，1976年。
- 鄭萬耕：《易學源流》，瀋陽：瀋陽出版社，1997年。
- 鄭萬耕：《揚雄及其太玄》，臺北：藍燈文化事業公司，1992年。
- 鄧球柏：《帛書周易校釋（增訂本）》，湖南：湖南出版社，1996年。
- 盧 央：《易學與天文學》，北京：中國書店，2003年。
- 盧建榮：《魏晉的自然思想》，臺北：聯鳴文化，1981年。
- 蕭漢中：《讀易考原》，臺北：新文豐出版社，1983年。
- 錢 穆：《中國思想史》，臺北：學生書局，1977年。
- 錢 穆：《中國學術思想史論叢》，臺北：東大圖書，1976～1980年。
- 錢 穆：《秦漢史》，臺北：聯經出版公司，1957年。
- 錢 穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書，1991年。
- 霍韜晦：《絕對與圓融》，臺北：東大圖書，1986年。
- 憨山德清：《老子道德經憨山解》，臺北：自由出版社，1956年。
- 戴君仁：《梅園論學集》，臺北：開明書局，1970年。
- 戴君仁：《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館，1974年。
- 戴君仁：《談易》，臺北：開明書局，1995年。
- 戴建業：《淡泊老子心靈雞湯》，臺北：滾石出版社，2004年。
- 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989年。
- 鍾泰德：《易經研究：經傳述義》，臺北：玄同文化，2002年。

- 鍾肇鵬：《識緯論略》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991年。
- 鍾肇鵬、賈順先等：《四川思想家》，成都：巴蜀書社，1988年。
- 韓永賢：《周易探源》，北京：中國華僑，1990年。
- 聶中慶：《郭店楚簡〈老子〉研究》，北京：中華書局，2004年。
- 魏源：《老子本意》，臺北：商務印書館，1967年。
- 魏元珪：《老子思想體系探索（上）（下）》，臺北：新文豐出版社，1991年。
- 鄭士元：《魏晉南北朝研究論集》，臺北：文史哲出版社，1984年。
- 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，臺北：文津出版社，2003年。
- 羅光：《中國哲學思想史—兩漢·南北朝篇》，臺北：學生書局，1978年。
- 羅宗強：《玄學與魏晉人士心態》，浙江：人民出版社，1991年。
- 嚴敏：《老子辨析及啟示》，成都：巴蜀書社，2003年。
- 嚴靈峰：《老子達解》，臺北：華正書局，1983年。
- 嚴靈峰：《老列莊三子知見書目》，臺北：大陸雜誌，1967年。
- 嚴靈峰：《老莊研究》，臺北：中華書局，1979年。
- 嚴靈峰：《易學新論》，臺北：正中書局，1978年。
- 嚴靈峰：《馬王堆帛書易經輯理》，臺北：文史哲出版社，1994年。
- 嚴靈峰：《無求備齋學術新著》，臺北：商務印書館，1987年。
- 嚴靈峰：《經子叢書六》，臺北：國立編譯館，1983年。
- 嚴靈峰：《易簡原理與辯證法》，《經子叢著》第5冊，臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1983年。
- 顧頡剛：《古史辨》，臺北：明倫出版社，1970年。
- 龔原：《周易新講義》，臺北：商務印書館，1981年。

## 二、學位、期刊論文

### (一) 學位論文：

石啟瑤：《揚雄的實踐哲學》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1985年。

李中庸：《漢魏晉玄風的流變及其展現》，國立清華大學歷史研究所碩士論文，1989年。

李玉琦：《魏晉玄學聖人觀之演變》，國立清華大學中國文學研究所碩士論文，1998年。

李周龍：《揚雄學案》，國立臺灣師範大學中國文學研究所博士論文，1979年。

李宗定：《老子「道」的詮釋與反思—從韓非、王弼注老之溯源考察》，國立中正大學中國文學研究所博士論文，2001年。

李瑋如：《魏晉易學「生生」思想研究》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1999年。

周大興：《王弼玄學與魏晉名教觀念的演變》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1995年。

周大興：《魏晉玄學中「自然與名教」關係問題研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1989年。

周芳敏：《王弼及陳頤易學思想之比較研究》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1992年。

林文莉：《〈周易·繫辭傳〉義理詮釋》，國立中正大學中國文學研究所碩士論文，2000年。

林鎮國：《莊子轉俗成真的理論結構》，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1977年。

林麗真：《王弼及其易學》，國立臺灣大學中文所碩士論文，1973年。

林麗真：《魏晉清談主題之研究》，國立臺灣大學中文所博士論文，

1978年。

林顯庭：《魏晉清談其及名題之研究》，中國文化大學哲研所博士論文，1983年。

金周昌：《王弼易研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1988年。

侯秋東：《王弼易學之研究—又名周易略例疏證》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1970年。

胡興榮：《王弼老學探微》，東海大學哲學研究所碩士論文，1991年。

徐正桂：《王韓易注及朱子本義之比較研究》，國立高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1980年。

張建群：《兩漢儒、法思想研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，1996年。

張彬村：《易傳與莊子的現實世界觀與理想世界觀》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1976年。

張曉芬：《王弼易學研究之〈周易略例〉分析》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1999年。

莊耀郎：《王弼玄學》，國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1991年。

郭和杰：《王弼自然思想探微》，東海大學哲學研究所碩士論文，1993年。

郭梨華：《王弼哲學中「自然—名教」問題之探析》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1994年。

陳錦鴻：《從〈易傳〉看儒家宇宙生成論向道德形上學的轉化》，香港新亞研究所哲學組碩士論文，1995年。

陳儷文：《老子指歸》一書道涵意之探究，輔仁大學中國文學系碩士論文，1997年。

- 辜琮瑜：《王弼老學思想研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1988年。
- 黃志傑：《魏晉時期《周易》玄學化研究》，國立臺灣師範大學國文系在職進修碩士學位班碩士論文，2003年。
- 黃沛榮：《周書研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1976年。
- 黃寶珊：《王弼思想研究》，國立高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1989年。
- 劉為博：《嚴遵「老子指歸」研究》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1999年。
- 劉瑞琳：《魏晉玄論思想之研究》，東吳大學中國文學研究所碩士論文，1984年。
- 劉鳳萍：《王弼老子注與魏晉學風》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2002年。
- 蔡月禎：《王弼易學研究》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1998年。
- 蔡振豐：《王弼的言意理論與玄學方法》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1992年。
- 盧桂珍：《王弼與郭象之聖人論》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1986年。
- 賴昶互：《從「體道自然」到「聖人有情」—論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》，國立清華大學中國文學研究所碩士論文，2003年。
- 謝大寧：《從災異到玄學》，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，1989年。
- 簡松興：《西漢前期天人思想研究—以《淮南子》、《春秋繁露》、《史記》為中心》，輔仁大學中國文學系博士論文，1998年。



繆弘瑾：《易傳的道德哲學：從易經到易傳的道德形上學》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2000年。

羅安琪：《魏晉「有、無」思想之研究》，國立臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1994年。

（二）期刊論文：

〔日〕荒木見悟著，楊白衣譯：〈易經與楞嚴經〉，《佛光學報》，1978年第3期。

〔韓〕元正根：〈淺析《老子指歸》的思維方式〉，《中國哲學史》，1999年第3期，頁82-87。

丁四新：〈《周易》德義利略論〉，《周易研究》，1999年第2期。

丁四新：〈從出土竹書綜論「周易」諸問題〉，《世界中國哲學學報》，2001年1月。

丁原明：〈《易》《庸》《學》與道家思想〉，《孔子研究》，1996年第1期。

丁原明：〈《易傳》與道家哲學思想之比較〉，《周易研究》，1996年第1期。

丁原植：〈古典哲學中《道論》問題探討〉，《先秦道家思想研討會》，1998年，頁9-29。

丁原植：〈老子思想中「聖人」觀念的提出〉，《哲學與文化》，1991年第十八卷2、3期，頁209-222。

丁常春：〈老子道的內涵新探〉，《四川行政學院學報》，2003年第3期。

丁懷軫：〈秦漢時期道家思想的演變〉，《江淮論壇》，1992年第1期，頁29-34。

刁生虎：〈《周易》天人合一思維及其美學意義〉，《西北成人教育學報》，2004年第1期。

于迎春：〈漢代道家的興盛及其對文人的影響〉，《齊魯學刊》，

- 1996 年第 1 期，頁 17-22。
- 于春海：〈再論《周易》的思維方式〉，《周易研究》，1990 年第 2 期。
- 卞永軍：〈對《老子》的「哲學最高問題」的追問〉，《泰州職業技術學院學報》，2003 年第 4 期。
- 卞永軍：〈論《老子》哲學的「有無同一性問題」〉，《鹽城師範學院學報》，2003 年第 4 期。
- 方光華：〈試論從《易經》到《易傳》的理論環節〉，《湘潭大學學報》，1995 年第 4 期。
- 王 卡：〈兩漢之際的儒學與老莊學〉，《道家文化研究（八）》，1995 年，頁 266-276。
- 王 杰：〈試論《易經》的思維特徵〉，《周易研究》，1989 年第 1 期。
- 王 瑩：〈關於《周易》經文「道」「德」概念的思考〉，《周易研究》，2003 年第 2 期。
- 王 環：〈魏晉南北朝時代儒道釋三教在思想上之相與訾應—儒道之相與訾應〉，《國科會研究論文》。
- 王光前：〈道家、黃老書、儒法之爭〉，《農專學報》，1982 年第 23 期，頁 173-178。
- 王先勝：〈綿陽出土西漢木胎漆盤紋飾識讀及其重要意義〉，《宗教學研究》，2003 年第 2 期。
- 王守華：〈先秦漢初道家的發生觀〉，《鄭州大學學報》，1981 年第 4 期，頁 6-14。
- 王克奇：〈漢代的道家和異端思想〉，《文史哲》，1998 年第 5 期，頁 79-85。
- 王利器：〈道藏本《道德真經指歸》提要〉，《王利器論學雜著》，臺北：貫雅，1992 年。

- 王宏海、左華：〈《易傳》生命哲學研究〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第1期。
- 王志躍：〈《易傳》：從自然秩序到社會秩序〉，《南京大學學報》，1994年第2期。
- 王邦雄：〈莊子其人其書及其思想〉，收錄於《中國哲學論集》，臺北：學生，1983年。
- 王昕煜：〈略論老子的「弱用之術」〉，《遼寧師範大學學報（社會科學版）》，2003年第1期。
- 王逢吉：〈易經思想的體系與人生境界〉，《台中師專學報》，1973年第3期。
- 王新建、陸建華：〈論老子哲學是政治哲學〉，《巢湖學院學報》，2003年第4期。
- 王新春：〈卜筮與《周易》〉，《周易研究》，2003年第6期。
- 王新春：〈再論《周易》的形成及其理論特色〉，《周易研究》，1989年第2期，頁49。
- 王新野：〈《庸》《孟》與《易傳》〉，《周易研究》，1988年第2期。
- 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」一道家經典的系統性及其流變〉，《道家文化研究》第12輯，北京：三聯，1998年。
- 王葆玟：〈帛書《繫辭》與戰國秦漢道家易學〉，《道家文化研究》第3輯，上海：古籍出版社，1992年，頁86-87。
- 王葆玟：〈儒家學院派《易》學的起源與演變——兼論中國文化傳統的問題〉，《哲學研究》，1996年第3期。
- 王熙元：〈周易卦名釋義〉，《孔孟學報》，第35期。
- 王鳳顯：〈十四種八卦圖比較之管見——中國易學思維研究〉，《社科縱橫》，2004年第3期。
- 王德有：〈《老子指歸》自然觀初探〉，《哲學研究》，1984年第9

期，頁 60-66。

王德有：〈老子之道及其在魏晉以前的演變〉，《中國哲學史研究》，1984 年第 1 期，頁 13-23。

王德有：〈兩種黃老學說—黃帝四經與老子指歸之異同〉，《道家文化國際學術研討會》論文，1996 年。

王德有：〈易入儒道簡論〉，《哲學研究》，1994 年第 3 期。

王德育：〈嚴遵引易入道簡論〉，《道家文化研究》第 12 輯，北京：三聯，1998 年。

王魯志：〈中國古代易學的辯證思維特性及哲學意義淺析〉，《貴州社會科學》，2003 年第 4 期。

王澤應：〈漢代道家的義利學說〉，《衡陽師專學報》，1998 年第 19 卷 1 期，頁 7-11。

王寶紅：〈《周易·咸卦》考〉，《周易研究》，2004 年第 2 期。

付小莉：〈圍繞「道家主幹說」爭論的述與評〉，《寧波大學學報》，2000 年第 13 卷第 1 期。

史作權：〈孔老哲學之根本精神異同辨〉，《孔孟月刊》，1964 年第 3 卷第 3 期。

史華慈：〈黃老學說：宋鉅和慎到論評〉，《道家文化研究》第 4 輯，上海：古籍出版社，1992 年。

甘利婷：〈馬斯洛人本主義心理學與老子道家思想〉，《湖南工業職業技術學院學報》，2003 年第 3 期。

白 奚：〈先秦黃老之學源流述要〉，《中州學刊》，2003 年第 1 期。

白 奚：〈老子的思想對「古之道術」的承續〉，《中國宗教》，2003 年第 4 期。

白金銑：〈《周易》「位移性格」哲學初詮〉，《中國學術年刊》，2002 年第 23 期，頁 1-33。

- 伏俊璉：〈讀《易傳》札記〉，《孔子研究》，2001年第5期。
- 任文召：〈略論《管子》四篇的黃老哲學思想〉，《北京廣播電視大學學報》，2003年第1期。
- 任俊華：〈仁與易〉，《湖湘論壇》，1999年第6期。
- 全澤源：〈略論《周易》史觀〉，《周易研究》，2003年第3期。
- 成中英：〈易經中的「理」與「氣」--對中國哲學中「有」與「無」的重新考察〉，《幼獅學誌》，第16卷第4期。
- 曲孝方：〈《易傳》人生觀淺析〉，《岱宗學刊》，1998年第2期。
- 朱 靜：〈論老子的理想人格及其現實意義〉，《前沿》，2003年第5期。
- 朱介國：〈《周易》四十八個緯卦的排序原理〉，《德明學報》，2002年6月。
- 朱心怡：〈「太一生水」思想研究〉，《中文學報》，2003年第9期。
- 朱文祿：〈王弼倫理思想略論〉，《中國哲學史研究》，1986年。
- 朱伯崑：〈《周易》研究中值得商榷的幾個問題〉，《周易研究》，1991年第2期。
- 朱翔飛：〈孔子與《易傳》一論儒家形上學體系的建立〉，《周易研究》，2002年第1期。
- 朱鋒剛：〈「天地人」觀念與《易》的精神〉，《蘭州學刊》，2004年第1期。
- 江宏毅：〈邵雍之易學思維〉，《中國語文》，2002年1月。
- 江淑君：〈宋代老子學的一個側面——以「易傳」詮解「老子」的觀點〉，《淡江人文社會學刊》，2003年第14期，頁1-30。
- 何根德：〈《周易》與先秦儒家、道家思想〉，《山西師大學報》，1996年第23卷第4期。
- 何澤恒：〈孔子與《易傳》相關問題覆議（續）〉，《周易研究》，

2001 年第 1 期。

余慧元、王定雲：〈無——自由的哲學之維——老子「無」的思想研究〉，《北京郵電大學學報（社會科學版）》，2003 年第 1 期。

吳小光、鄒遠志：〈老子自然觀的人本主義思想發掘〉，《青海師專學報》，2003 年第 1 期。

吳光：〈關於黃老哲學的性質問題——對《黃老帛書》和《淮南子》道、氣理論的剖析〉，《學術月刊》，1984 年第 8 期，頁 36-39。

吳全蘭：〈試論王弼對儒道哲學的新思辨〉，《貴州文史叢刊》，2003 年第 2 期。

吳根友：〈《易傳》中的語言哲學思想探論——兼論儒、道、《易》的語言哲學思想之異同〉，《周易研究》，2003 年第 1 期。

吳儀鳳：〈《老子》王弼注、河上公注、嚴遵《道德指歸》三家注本比較〉，《孔孟月刊》，1998 年第 36 卷 6 期。

吳慶松、陳娉美：〈老子道家哲學中的人性論思想〉，《湖南第一師範學報》，2003 年第 1 期。

吳懷祺：〈《周易》研究八十年——從《周易研究論文集》（第一輯）談起〉，《周易研究》，1989 年第 2 期。

吳鐵鑄、王偉紅：〈《周易》的事業觀與「三敬」思想〉，《安陽大學學報》，2003 年第 3 期。

呂紹綱：〈「老子」思想源自「周易」古經嗎？〉，《東海哲學研究集刊》，2001 年 6 月。

呂紹綱：〈易大傳與老子是兩個根本不同的思想體系——兼與陳鼓應先生商榷〉，《哲學研究》，1989 年第 8 期。

呂凱：〈西漢儒道與陰陽家之分流〉，《第二屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，1999 年，頁 291-308。

李軍：〈揚雄與玄學〉，《中華文化論壇》，1997 年第 1 期，頁 64-67。

- 李 廉：〈《周易》繫辭的「範式」與問題〉，《周易研究》，1991年第2期。
- 李 增：〈王弼之形上學〉，《中國哲學史研究》，1985年。
- 李一、周文波：〈「卦」的「象」和「數」是通往易學之門的鑰匙〉，《安陽大學學報》，2002年第4期。
- 李丕洋：〈中國儒家及傳統知行觀思想新論〉，《江西社會科學》，2003年第9期。
- 李平、孫老虎：〈《周易》對中國古代文學思想的影響〉，《江海學刊》，2004年第2期。
- 李正治：〈從中庸、易傳看儒學的發展〉，《孔孟月刊》，1987年第25卷第8期。
- 李伯聰：〈從「要」這個概念看儒道分野及儒道互參一兼論易學研究的方法論問題〉，《周易研究》，2000年第4期。
- 李延倉：〈《莊》、《易》關係淺論——兼論道家易〉，《周易研究》，2004年第3期。
- 李威熊：〈兩漢經術獨尊與經學諸問題的探討〉，《孔孟學報》，1981年第42期，頁141-172。
- 李英華：〈董仲舒易學哲學思想探析〉，《周易研究》，2004年第2期。
- 李英華：〈論老莊的「道德本體論」及其現代意義〉，《北京工業大學學報（社會科學版）》，2003年第1期。
- 李海龍：〈老子其人其書「公案」研究近況評述〉，《鄭州航空工業管理學院學報（社會科學版）》，2003年第1期。
- 李祥俊：〈「易傳」道論研究〉，《周易研究》，1997年第1期。
- 李嘉娜：〈《周易》：觀照解構主義〉，《中國比較文學》，2003年第2期。
- 李漢相：〈老子的和合思想〉，《鵝湖》，2004年第29卷第8期。

- 李銘宗：〈破語障解心囚——以老子的語言策略為中心〉，《東方人文學誌》，2004年第3卷第2期。
- 李學勤：〈《易傳》與《子思子》〉，《中國文化》，1989年第1期。
- 李澤厚：〈秦漢思想簡議〉，《中國社會科學》，1984年第2期，頁115-142。
- 李衡眉：〈孔子作《易傳》之明證、補證與新證〉，《孔子研究》，1999年第4期。
- 李霖生：〈周易宇宙詩學〉，《玄奘人文學報》，2004年第29期，頁33-72。
- 李耀仙：〈《易》的形成及其發展過程〉，《中華文化論壇》，2004年第2期。
- 杜保瑞：〈王弼哲學的方法論探究〉，《中華易學》，1999年第225、226、227期。
- 汪裕雄：〈《周易》的哲理化與「易象」符號的更新〉，《周易研究》，1996年第4期。
- 狄朝平、吳長城：〈論《周易》的坤道哲學〉，《許昌師專學報》，1999年第18卷第4期。
- 那 薇：〈淺析王弼的「崇本息末」說〉，《中國哲學史研究》，1983年。
- 那 薇：〈嚴君平《道德指歸淺析》〉，《社會科學研究》，1985年第3期，頁97-101。
- 那 薇：〈嚴君平所崇尚的理想人格〉，《孔子研究》，1990年第2期，頁34-41。
- 周 山：〈《周易》詮釋若干問題思考〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，2003年第4期。
- 周才會：〈易傳倫理道德的修養工夫〉，《中國文化月刊》，1988年



第 108 期。

周世輔：〈魏晉哲學之研析〉，《革命思想》，1970 年第 29 卷第 6 期。

周旻秋：〈「黃帝四經」與「老子」道論、政治思想之比較〉，《輔大中研所學刊》，1997 年第 7 期，頁 155-167。

周桂鈿：〈秦漢時代的哲學特點〉，《貴州社會科學》，1984 年第 3 期，頁 38-43。

周景勳：〈易傳繫辭中「生生之謂易」的研究〉，《哲學論集》，1988 年第 22 期。

周景勳：〈易傳繫辭中「一陰一陽之謂道」的研究〉，《哲學論集》，1989 年第 23 期。

周德美：〈「周易」經傳的言誠原則〉，《孔孟月刊》，2003 年第 12 期，頁 1-5。

林文欽：〈「周易」的人生價值在於原始反終〉，《中華南台道教學院學報》，2003 年第 1 期，頁 1-18。

林文欽：〈「周易」變易思想的類型〉，《中華道教學院南台分院學報》，2001 年 10 月。

林月惠：〈《易傳·繫辭》之道德的形上學〉，《嘉義師院學報》，1994 年第 8 期。

林忠軍：〈從詮釋學審視中國古代易學〉，《文史哲》，2003 年第 4 期。

林俊宏：〈「老子指歸」之政治思想試論〉，《政治科學論叢》，2004 年第 22 期，頁 91-137。

林俊宏：〈氣、身體與政治——「老子河上公注」的政治思想分析〉，《政治科學論叢》，2003 年第 19 期。

林麗真：〈魏晉人論聖賢高士〉，《孔孟月刊》，1979 年第 18 卷第 3 期。

- 林繼平：〈論「易傳」思想之形成：從「周易」原為卜筮之書談起（下）〉，《東方雜誌》，1986年第20卷第6期。
- 林繼平：〈論「易傳」思想之形成：從「周易」原為卜筮之書談起（上）〉，《東方雜誌》，1986年第20卷第5期。
- 林耀曾：〈正始之音與魏晉玄風〉，《幼獅月刊》，1978年第47卷第2期。
- 金生楊：〈巴蜀易學淵源〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》，2004年第3期。
- 金忠烈：〈孔子精神在王弼心目中之地位〉，《孔孟月刊》，1964年第2卷第10期。
- 金忠烈：〈王弼注易老的觀念造詣〉，《大陸雜誌》，1964年第28卷6、7期。
- 金景芳：〈關於《周易》的作者問題〉，《周易研究》，1988年第1期。
- 金德三：〈「相生」與老子思想〉，《中國道教》，2003年第1期。
- 金德建：〈《中庸》思想和《易》理的關係〉，《先秦諸子雜考》，開封：中州書畫社，1982年。
- 侯明：〈論《易傳》之「象」〉，《遼寧工程技術大學學報（社會科學版）》，2004年第2期。
- 胡健：〈論《易傳》的美學思想〉，《佳木斯大學社會科學學報》，2004年第5期。
- 胡靜：〈對「中華易文化傳統」說的認識〉，《湖北大學成人教育學院學報》，1999年第17卷第6期。
- 胡自逢：〈六十四卦卦名釋義〉，《中華易學》，第6卷第9期。
- 胡治洪：〈帛書易傳天人道德觀發覆--對孔子天人道德思想及其承傳影響之檢討〉，《世界中國哲學學報》，2001年1月。
- 胡楚生：〈從「形上」到「形下」—老子「道論」發微〉，《中國學

術年刊》，第12期，頁1-11。

范友芳、趙宏偉、康德文：〈《禮運》篇於荀子後學考辨—兼談《禮運》與《易傳》的關係〉，《九江師專學報》，2001年第1期。

范良光：〈略評陳鼓應《易傳與道家思想》〉，《鵝湖學誌》，1995年第14期。

范壽康：〈魏晉的清談〉，《武漢大學文哲季刊》，第5卷2號。

范麗梅：〈論郭店竹書與《易傳》之天道思想〉，《中國文學研究》，2001年第15期，頁1-20。

茅冥家：〈論「老子術」〉，《中國哲學》第7輯，北京：三聯書店，1982年。

卿 臻：〈論老子的思維方式〉，《經濟與社會發展》，2003年第3期。

唐明邦：〈《易經》中的辨證思維萌芽〉，《周易研究》，1989年第1期。

唐端正：〈論孟莊老荀四家思想之無為與有為〉，《新亞書院學術年刊》，1959年第1期。

唐賢秋：〈《周易》中的「誠信」思想探微〉，《廣西民族學院學報（哲學社會科學版）》，2004年第3期。

夏鑫華：〈《老子》與《內經》精氣學說〉，《國醫論壇》，2003年第2期。

孫以楷：〈老子與《易傳》〉，《學術界》，1998年第1期。

孫峻山：〈《周易·大畜》考釋〉，《安徽史學》，2003年第6期。

孫業成、張四九：〈《易傳》中真與美的觀念〉，《學海》，2004年第1期。

孫熙國：〈《易經》與儒家思想之淵源〉，《周易研究》，2003年第3期。

徐克謙：〈論《易傳》和《老子》基本思想體系的一致〉，《江蘇社

會科學》，1994年2月。

徐儀明：〈《易經》心理思想探析〉，《商丘職業技術學院學報》，2003年第1期。

晏平秋：〈易傳新論〉，《中華易學》，1990年第11卷第3期。

秦文敏：〈《易傳》與老學之異爭議〉，《湖湘論壇》，2001年第3期。

秦維聰：〈老子道德經「一物兩向的轉變律」淺釋〉，《中原文獻》，2004年第36卷第1期。

馬德鄰：〈「無」的主題——《老子》形上思想的深層意蘊〉，《中國哲學史》，2003年第3期。

馬龍潛：〈論易儒道交融的中國古代和諧美思想〉，《周易研究》，2003年第5期。

高尚：〈《周易》中庸思想管窺〉，《齊魯學刊》，2003年第3期。

高柏園：〈論唐君毅先生的老子學〉，《鵝湖》，2004年第29卷第12期。

高華平：〈楚簡本、帛書本、河上公注本三種《老子》仁義觀念之比較〉，《中國歷史文物》，2003年01期。

高新民：〈《莊》《易》關係論析〉，《甘肅高師學報》，2003年第6期。

高新民：〈試論《禮記》對古代易學發展的貢獻〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第2期。

高齡芬：〈王弼「周易注」之主爻論述〉，《北臺國文學報》，2005年第2期，頁49-59。

商宏寬：〈試論《周易》的價值觀〉，《安陽大學學報》，2003年第4期。

商聚德：〈崇本舉末和崇本息末〉，《中國哲學史研究》，1985年。

- 張 亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《東方文化》，第7卷第1期。
- 張 武：〈周易研究的收穫、新特點、新趨勢〉，《中國哲學史研究》，1985年第1期。
- 張 濤：〈嚴遵易學思想淺析〉，《內蒙古師大學報》，1999年第3期，頁39-41。
- 張天來：〈孔孟易學思想與先秦易學之嬗變〉，《孔孟學報》，1995年第70期。
- 張文智：〈易學新探〉，《周易研究》，2004年第3期。
- 張永雋：〈二程先生「闢佛說」合議〉，《哲學論評》，第5期，台北：台大哲學系，1982年1月。
- 張立文：〈《周易》與中國文化之「根」〉，《周易研究》，1988年第1期。
- 張成秋：〈「易經」與群經的會通〉，《語文學報》，2001年12月。
- 張岱年：〈《周易》與傳統文化〉，《周易研究》，1991年第1期。
- 張岱年：〈論《易大傳》的著作年代與哲學思想〉，《中國哲學》第1輯，北京：三聯書店，1979年。
- 張昭軍：〈章太炎對《周易》義理的多維闡釋〉，《周易研究》，2004年第3期。
- 張禹鴻：〈唐玄宗「老子」註疏「妙本」義蘊發微〉，《東方人文學誌》，2004年第3卷第3期。
- 張禹鴻：〈唐玄宗御注「老子」「理國論」探析——兼論「援儒入『老』」的詮釋向度〉，《東吳中文研究集刊》，2004年第11期。
- 張揚明：〈老子、道家、道教簡述〉，《道教文化》，1991年第5卷4期，頁19-25。
- 張義賓：〈《樂記》中的兩種音樂美學觀——《易傳》和《荀子》對

- 《樂記》音樂美學思想的影響》，《陰山學刊》，2004 年第 1 期。
- 張運華：〈從《太玄》看道家理論思辨對揚雄的影響〉，《唐都學刊》，1999 年第 1 期，頁 19-21。
- 張實龍：〈《繫辭》的「易」與「《易》」〉，《浙江萬里學院學報》，2003 年第 1 期。
- 張德文：〈德業並進，成性存存--「易傳」的人格設計理論及其立論基礎天道觀〉，《孔孟月刊》，1998 年第 36 卷第 9 期。
- 張鴻愷：〈從郭店竹簡《老子》不非「仁」「義」「禮」「樂」論早期之儒道關係〉，《宗教哲學》，2003 年第 29 期。
- 梁韋弦：〈《易傳》人性論探微〉，《周易研究》，2001 年第 1 期。
- 梁韋弦：〈《易傳》中的易道與天道、人道及神道〉，《齊魯學刊》，2001 年第 6 期。
- 梁韋弦：〈《淮南子》引《易》論《易》考義〉，《吉林師範大學學報》，2003 年第 1 期。
- 梁韋弦：〈孟京易學的來源〉，《史學集刊》，2003 年第 3 期。
- 梅 廣：〈釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉，《臺大文史哲學報》，2001 年第 55 期。
- 梅珍生：〈王夫之「因《易》以生禮」的源流論〉，《船山學刊》，2004 年第 2 期。
- 許建良：〈韓康伯《周易》解釋中的道德思想〉，《周易研究》，2003 年第 4 期。
- 連劭名：〈考古發現與先秦易學〉，《周易研究》，2003 年第 1 期。
- 連劭名：〈論《周易》與先秦哲學中的古今義〉，《文史哲》，2004 年第 1 期。
- 郭啟傳：〈論老子第三十九章〉，《中文學報》，2003 年第 39 期。
- 郭樹森、張吉良：〈論老子的「有」、「無」和「道」〉，《江西社

- 會科學》，2003 年第 2 期。
- 郭應傳：〈《老子》非常規思維方式管窺〉，《廣西社會科學》，2003 年第 7 期。
- 陳利、張喜榮：〈試析《易傳·繫辭》對道家自然觀的繼承〉，《丹東師專學報》，1998 年第 20 卷第 3 期。
- 陳來：〈帛書易傳與先秦儒家易學之分派〉，《孔子研究》，1999 年第 4 期。
- 陳來：〈馬王堆帛書易傳及孔門易學〉，《哲學與文化》，1994 年第 21 卷第 2 期。
- 陳燕：〈儒道與《易》道比較略釋〉，《求索》，2004 年第 4 期。
- 陳文章：〈周易古今縱說--「訟」卦爻象數理之分析與衡論〉，《鵝湖》，2003 年第 29 卷第 6 期。
- 陳永華：〈比較易傳、中庸二書對「中」的把握〉，《語文教育研究集刊》第 5 期，1986 年 5 月。
- 陳良運：〈易學思維之葩掇拾〉，《周易研究》，2003 年第 6 期。
- 陳明凡、宋衍濤：〈《老子》政治衝突思想研究——對政治衝突的一種哲學思考〉，《黑龍江社會科學》，2003 年第 1 期。
- 陳建國：〈《周易》是上古巫覡文化的產物——《周易》源於巫術探討（一）〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》，2004 年第 4 期。
- 陳政揚：〈《黃帝四經》與《老子》治道之異同〉，《鵝湖》，2002 年第 324 期，頁 36。
- 陳恩林：〈論《易傳》的和合思想〉，《吉林大學社會科學學報》，2004 年第 1 期。
- 陳啟智：〈論《易傳》的學派屬性——與陳鼓應先生商榷〉，《周易研究》，2002 年第 1 期。
- 陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學

報》，2004 年第 60 期。

陳鼓應：〈王弼體用論新詮〉，《漢學研究》，2004 年第 22 卷第 1 期。

陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 12 輯，北京：三聯書店，1998 年，頁 10。

陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，《人文學報》第 20、21 期合刊，臺灣：中央大學文學院，2000 年 6 月，頁 42。

陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，《臺大文史哲學報》，2001 年第 54 期，5 月。

陳鼓應：〈漢代道家易學鉤沉〉，登載於《臺大文史哲學報》第 57 期，臺北：臺灣大學文學院，2002 年，頁 50。

陳鼓應：〈管子四篇的心學和氣論〉，《哲學論評》，第 22 期。

陳鼓應：〈管子四篇的道論〉，《哲學論評》，第 23 期。

陳鼓應：〈王弼道家易學詮釋〉，台北：政治大學「易經哲學研究」學術研討會發表之論文，2002 年 11 月，頁 1。

陳榮捷：〈戰國道家〉，《歷史語言研究所集刊》，台北：中央研究院，1972 年，第 44 本第三分，頁 470。

陳滿銘：〈論「多」、「二」、「一（○）」的螺旋結構——以「周易」與「老子」為考察重心〉，《師大學報：人文與社會科學類》，2003 年第 48 卷第 1 期。

陳德述：〈《周易·易傳》中的治國理論與德治思想〉，《中華文化論壇》，2003 年第 3 期。

陳錫勇：〈《郭店楚簡老子校釋》[廖名春著]指瑕〉，《鵝湖學誌》，2003 年第 31 期。

陳錫勇：〈「老子」第五十六章析解〉，《中國文化大學中文學報》，2004 年第 9 期。

陸建華、孫以楷：〈朱熹視界中的老子〉，《哲學與文化》，2003 年



第30卷第10期。

陸柏年：〈歐陽修辨《易》〉，《圖書館理論與實踐》，2004年第3期。

章永峻：〈說《周易》的重民思想〉，《遼寧教育學院學報》，2002年11期。

傅佩榮：〈「易傳」中的天人關係〉，《中華易學》，1985年第5卷第11期。

傅佩榮：〈「易傳」的定性--儒家或道家〉，《中華易學》，1996年第17卷第1期。

傅佩榮：〈易傳的基本思想〉，《中國文化月刊》，1979年第70期。

傅惠生：〈今本《易傳》中「子曰」語篇淺析〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第1期。

喻博文：〈王弼易學的方法論思想〉，《中國哲學史研究》，1987年。

喬兆坤：〈《周易》的哲學思辨〉，《運城學院學報》，2004年第3期。

喬鳳傑：〈論老子思想的方法論性質〉，《中州學刊》，2003年第3期。

彭 昊：〈論莊子對儒家思想中「無為」觀念的融通〉，《湖南商學院學報》，2003年第4期。

彭 賢：〈榮格與《易經》〉，《周易研究》，2003年第2期。

曾 永：〈《文子》易學思想簡論〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第5期。

曾凡朝：〈《易傳》易道本體芻議〉，《山東教育學院學報》，2004年第3期。

曾春海：〈「易」哲學中的感應與亨通〉，《哲學與文化》，2002年4月。

曾為惠：〈申韓之學本於黃老，卻與老子學術思想背道而馳〉，《孔孟月刊》，1994年32卷11期，頁23-29。

湯一介：〈論老莊哲學中的超越性與內在性問題〉，《中國文化月刊》，1991年第144期，頁4-13。

湯用彤：〈漢魏學術變遷與魏晉玄學的產生〉，《中國哲學史研究》，1983年。

鈕福明：〈莊子處世哲學與《周易》〉，《周易研究》，1991年第1期。

項永琴：〈陸賈《新語》與易學〉，《周易研究》，2003年第4期。

馮契：〈《易傳》的辨證邏輯思想〉，《周易研究》，1991年第4期。

馮友蘭：〈孔子在中國歷史中之地位〉，《燕京學報》，1983年第2期，頁237。

馮達文：〈王弼哲學的本體論特質〉，《第二屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，2000年，頁67-67。

黃侃：〈漢唐玄學論〉，《時代公論制言》，1932年11卷。

黃沛榮：〈《易經》形式結構中所蘊涵之義理〉，《漢學研究》，2001年第19卷第1期。

黃沛榮：〈周易乾坤卦義證〉，《台大文史哲學報》，第29期。

黃沛榮：〈近十餘年來海峽兩岸易學研究的比較〉，《漢學研究》，1989年第7卷第2期。

黃承貴：〈傳承與融通——《老子》與《周易》中民族精神比較研究〉，《周易研究》，2003年第4期。

黃金榔：〈儒學玄學化--王弼「易」學試探〉，《問學》，2002年3月。

黃秋韻：〈「易傳」、「中庸」之道德人文精神〉，《哲學與文化》，2002年2月。

- 黃慶萱：〈周易的文學價值〉，《香港浸會學院學報》，第8卷。
- 黃慶萱：〈周易縱橫談〉，《幼獅月刊》，第47卷第2期。
- 黃黎星：〈追尋大觀之美——「觀」卦對學「易」的啟示〉，《孔孟月刊》，2003年第41卷第10期。
- 黃寶光：〈《易經》與稷下學——兼論《易傳》為稷下黃老之作〉，《管子學刊》，1994年4月。
- 逢耀東：〈魏晉玄學與個人意識覺醒的關係〉，《史原》，1971年第2期。
- 塗宗流：〈郭店《老子甲》的傾向性——與今本《老子》的比較研究〉，《荊門職業技術學院學報》，2003年第2期。
- 楊立平：〈「道」內涵的演進與老子哲學體系的形成〉，《湘潭師範學院學報（社會科學版）》，2003年第4期。
- 楊育菁：〈「易經·繫辭傳」「一陰一陽之謂道」王韓注商榷〉，《鵝湖》，2002年7月。
- 楊亞利：〈論易學源於山東——兼論漢以來山東古代學者對易學之貢獻〉，《文史哲》，2004年第3期。
- 楊映琳：〈試論老子無為思想的成因〉，《廣西社會科學》，2003年第4期。
- 楊逢彬：〈《老子》群詁獻疑〉，《中國哲學史》，2003年第2期。
- 楊雅妃：〈朱熹「易」學思想的飛躍——「先天學」與「太極學」的珠聯璧合〉，《彰中學報》，2002年4月。
- 楊慶中：〈《周易》「遷善改過」思想述略〉，《道德與文明》，2004年第3期。
- 楊慶中：〈天人之間的內在一是如何可能的？——論《易傳》天人學的哲學視野〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》，2004年第2期。
- 溫欽虎：〈試論《周易》的系統思想〉，《天水行政學院學報》，

2003 年第 1 期。

董立民：〈程大昌「易老通言」探析——兼論「援儒入『老』」的詮釋觀點〉，《東吳中文研究集刊》，2003 年第 10 期。

董立章：〈《周易》之乾、坤二卦研究〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》，2004 年第 2 期。

董京泉：〈《道德經》新編及其論証〉，《文史哲》，2003 年第 1 期。

董治安：〈漢代《易》的承傳與《易》學的演化——《兩漢群經流傳概說》之一〉，《西華師範學院學報（社會科學版）》，2003 年第 5 期。

董愛芹：〈《易·蒙》主體性教育思想闡釋〉，《山東教育學院學報》，2003 年第 2 期。

路德斌：〈從「性」、「命」概念的演化看《易傳》的著作年代及思想淵源〉，《周易研究》，2003 年第 2 期。

雷健坤：〈揚雄信道的思想特質〉，《學術研究》，1997 年第 9 期，頁 58-62。

廖名春：〈楚簡《周易·大畜》卦再釋〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，2004 年第 3 期。

廖名春：〈論帛書繫辭的學派性質〉，《哲學研究》，1993 年第 7 期。

臧守虎：〈《易經》、《老子》之「道」的比較〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2003 年第 3 期。

臧守虎：〈《易經·頤卦》考釋〉，《周易研究》，2003 年第 5 期。

蒙培元：〈言意之辨及其意義〉，《中國哲學史研究》，1983 年。

趙士孝、劉懷惠：〈從帛《易》「子曰」看孔子晚年的哲學思想〉，《周易研究》，1998 年第 1 期。

趙士孝：〈《易傳》陰陽思想的來源〉，《哲學研究》，1996 年第 8

期。

趙中偉：〈天人之際，大道畢矣——嚴遵天人思想研究〉，《第二屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，1999年，頁25-45。

趙振興、陳燦：〈《周易》的句法結構〉，《語言研究》，2004年第1期。

趙振興、曾曉潔：〈《周易》朴素辯証法之再認識〉，《徐州師範大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第2期。

趙博雅：〈易經與易傳的思想（一）〉，《孔孟月刊》，1991年第29卷第10期。

趙雅博：〈從《道德指歸》看嚴遵的思想（上）〉，《哲學與文化》，1999年第26卷1期，頁2-14。

趙雅博：〈從易經易傳看思想的突破（下）〉，《中華易學》，1993年第14卷第9期。

趙雅博：〈從易經易傳看思想的突破（上）〉，《中華易學》，1993年第14卷第8期。

趙載光：〈兩種互補的天道觀——《易傳》與《老子》比較〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2004年第33卷第2期。

劉 彬：〈易之道〉，《周易研究》，2004年第3期。

劉 節：〈易象和魯春秋〉，《周易研究論文集》第2輯，北京：北京師大，1989年。

劉大鈞：〈帛、今本《易經》今、古文字考（乾至蹇）——兼及帛、今本卦爻辭異文辨析〉，《周易研究》，2003年第6期。

劉太恒：〈《易·坤》與老子的「貴柔」思想〉，《開封大學學報》，1999年第13卷第4期。

劉文起：〈由明道與法道論老子之無為自然思想〉，《中國學術年刊》，第4期，頁71-84。

劉固盛：〈論宋代老學發展的特點〉，《西南師範大學學報（人文社

- 會科學版)》，2003年第5期。
- 劉季冬：〈王弼詮釋老子哲學思想的進路——從王弼對老子宇宙哲學思想的繼承與改造看〉，《蘭州學刊》，2003年第1期。
- 劉明武：〈道：宇宙本體與價值論的統一〉，《中州學刊》，2003年第1期。
- 劉長林：〈論《易傳》之德〉，《中國哲學史》，1999年第1期。
- 劉青琬：〈《周易》哲思和漢語成語〉，《石家莊職業技術學院學報》，2003年第1期。
- 劉建臻：〈焦循易學初探〉，《揚州大學學報》，1999年第6期。
- 劉紅霞：〈《老子》的辯証法思想淺析〉，《萊陽農學院學報（社會科學版）》，2003年第2期。
- 劉笑敢：〈老子之自然與無為〉，《中國文哲研究集刊》，1997年第10期，頁25-58。
- 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化--以王弼「老子注」與郭象「莊子注」為例〉，《中國文哲研究集刊》，2005年第26期，頁287-319。
- 劉笑敢：〈關於「老子」之雌性比喻的詮釋問題〉，《中國文哲研究集刊》，2003年第23期。
- 劉福增：〈老子思想奧晦的起源：「有」、「無」和「無為無不為」〉，《國立編譯館館刊》第23卷2期，頁1-41。
- 劉興邦：〈《易傳》的天人關係論〉，《求索》，2003年第1期。
- 劉錦賢：〈易道之「懼以終始」論述〉，《興大人文學報》，2004年第34（上）期。
- 樓宇烈：〈「莫若以明」釋一讀《齊物論》雜記一則〉，《中國哲學》第7輯，北京：三聯書局，1982年。
- 樓宇烈：〈易卦爻象原始〉，《北京大學學報》，1986年第1期。
- 歐崇敬：〈「莊子」中的「老聃、老子」與「老子」的存有論呈現脈

- 絡探析》，《佛光人文社會學刊》，2003 年第 4 期。
- 潘殊閑、戴麗紅：〈《周易》與時俱進思想初探〉，《華北電力大學學報（社會科學版）》，2004 年第 3 期。
- 蔣九愚：〈老子天道觀釋辨〉，《中國文化月刊》，2004 年第 281 期。
- 蔡 宏：〈「易經」復卦中的儒家仁愛思想〉，《哲學與文化》，2002 年 2 月。
- 蔡妙真：〈論王弼「周易注」中之「變」〉，《孔孟月刊》，2004 年第 42 卷第 9 期，頁 19-25。
- 蔡璧名：〈感應與道德--從判比儒、道與「易傳」的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，《國立編譯館館刊》，1997 年第 26 卷第 2 期。
- 鄭力為：〈易傳性命天道思想之析論〉，《新亞書院學術年刊》，1970 年第 12 期。
- 鄭吉雄：〈從乾坤之德論「一致而百慮」〉，《清華學報》，2002 年第 32 卷第 1 期，頁 145-166。
- 鄭良樹：〈《老子》嚴遵本校記〉，《書目季刊》，1999 年第 32 卷 4 期，頁 23-51。
- 鄭星盈、黃開國：〈試論嚴君平的學術思想〉，《社會科學研究》，1997 年第 6 期，頁 92-96。
- 鄭振坤：〈論《易》與孔子晚年思想的發展〉，《遼寧師範大學學報》，1997 年第 3 期。
- 鄭萬耕：〈易學中的元亨利貞說〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》，2004 年第 3 期。
- 鄭萬耕：〈嚴君平哲學思想述略〉，《北京師範大學學報社科版》，1984 年第 3 期，頁 48-54。
- 鄭慕雍：〈王弼注易用老考〉，《勵學》第 3 期。

鄧立光：〈從帛書《易傳》析述孔子晚年的學術思想〉，《周易研究》，2000年第3期。

鄧立光：〈從帛書《易傳》證知孔子說《易》引用古熟語〉，《周易研究》，1997年第3期。

鄧立光：〈從帛書「易傳」重構孔子之天道觀〉，《鵝湖學誌》，第13期。

魯慶中：〈「神農易」與《伏羲易》的比較〉，《周易研究》，2003年第2期。

蕭漢明：〈關於《易傳》的學派屬性問題—兼評陳鼓應《易傳與道家思想》〉，《哲學研究》，1995年第8期。

蕭麗芬：〈周易大象傳「君子」哲學試探〉，《孔孟月刊》，2001年12月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（1）--孔子與「周易」關係的歷史說明〉，《孔孟月刊》，2002年2月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（10）——帛書「易傳·昭力」「子曰」、「先生曰」條理簡釋〉，《孔孟月刊》，2002年第41卷第2期。

賴貴三：〈孔子的「易」教（11）——「周易·大象傳」「自然之道」與「人文之德」義理條釋〉，《孔孟月刊》，2002年第41卷第3期。

賴貴三：〈孔子的「易」教（12）——「周易·文言傳」道德義涵解析〉，《孔孟月刊》，2002年第41卷第4期。

賴貴三：〈孔子的「易」教（2）--「周易·乾·文言傳」「子曰」釋義〉，《孔孟月刊》，2002年2月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（3）--「周易·繫辭傳上」「子曰」詮釋及其現代意義〉，《孔孟月刊》，2002年3月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（4）--「周易·繫辭傳下」「子曰」詮釋



及其現代意義》，《孔孟月刊》，2002年4月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（5）--帛書「易傳·二參子問」「子曰」條理簡釋〉，《孔孟月刊》，2002年5月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（6）--帛書「易傳」中「繫辭」、「易之義」、「要」、「繆和」與「昭力」綜合說明〉，《孔孟月刊》，2002年6月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（7）--帛書「易傳·易之義」「子曰」條理簡釋〉，《孔孟月刊》，2002年7月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（8）--帛書「易傳·要」「夫子曰」條理簡釋〉，《孔孟月刊》，2002年8月。

賴貴三：〈孔子的「易」教（9）--帛書「易傳·繆和」「先生」與「子曰」分節簡釋〉，《孔孟月刊》，2002年9月。

閻偉：〈論《老子》、《莊子》中原始思維的若干特徵〉，《咸寧學院學報》，2003年第5期。

駱子靜：〈易經家人卦是儒家內聖外王的樞紐〉，《第七屆國際易學大會論文集》，臺北：中華民國易經學會，1990年。

鮑紅、胡新晶：〈論「時」——《周易》「時」的哲學淺析〉，《山東行政學院、山東省經濟管理幹部學院學報》，2003年第1期。

戴君仁：〈王弼何晏的經學〉，《孔孟學報》，1970年第20期。

戴君仁：〈魏晉清談家評判〉，《幼獅學誌》，1969年第8卷第3期。

戴璉璋：〈「易傳」關於天人之際的論述〉，《鵝湖》，1990年第15卷第8期。

戴璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，《中央研究院文哲研究所集刊》創刊號，1991年。

戴璉璋：〈從易傳看儒家的創造精神〉，《鵝湖》，1985年第11卷第5期。

- 繆 鉞：〈清談與魏晉政治〉，《中國文化研究》第八卷。
- 謝君直：〈馮友蘭先生對老子哲學的理解與轉化——從哲學詮釋學提出的反省〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第4期。
- 鍾振宇：〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《鵝湖》，2004年第29卷第8期。
- 鍾肇鵬：〈嚴遵的《老子指歸》及其哲學政治思想〉，《世界宗教研究》，1985年第2期，頁33-47。
- 鞠 曦：〈《周易》「天人和中」哲學論要〉，《安陽大學學報》，2003年第3期。
- 韓仲民：〈帛書《繫辭》淺說——兼論《易傳》的編纂〉，《周易研究》，1990年第1期。
- 韓林合：〈老莊論道與言〉，《雲南大學學報（社會科學版）》，2003年第5期。
- 韓國良：〈《老子》《周易》「道」「器」觀管窺〉，《社會科學家》，2004年第1期。
- 韓 敬：〈西漢時期學術思想發展概述〉，《雲南社會科學》，1999年第1期，頁74-82。
- 聶中慶、李定：〈郭店楚簡《老子》校讀割記之一〉，《古籍整理研究學刊》，2003年第3期。
- 聶民玉：〈《易傳》生生和諧觀的現代價值〉，《保定師範專科學校學報》，2003年第3期。
- 顏炳罡、陳代波：〈從顏氏之儒的思想特質看其與易學的關係〉，《周易研究》，2004年第3期。
- 顏國明：〈「《易傳》是道家《易》學」駁議〉，登錄於中央研究院：《中國文哲研究集刊》，2002年第21期。
- 顏國明：〈朱子闢老子平議一以「老子即楊墨」與「老子是權謀法

- 術」為例》，《國立台北師院學報》，2001年第14期。
- 魏元珪：〈老子道論辯證——有關老子「道」內涵之系列探索（一）〉，  
《中國文化月刊》，1994年第175期。
- 魏元珪：〈周易卦義析論〉，《東海哲學研究集刊》，2001年6月。
- 羅光：〈漢代至南北朝哲學思想的變遷〉，《哲學與文化月刊》，  
1978年第5卷第2期。
- 羅熾：〈《易傳》的道德哲學與現時代〉，《周易研究》，1998年  
第2期。
- 羅仲祥：〈老子的仁論及其理論意義〉，《畢節師範高等專科學校學  
報》，2003年第3期。
- 羅仲祥：〈論簡本《老子》與今本《老子》的關係〉，《畢節師範高  
等專科學校學報》，2003年第2期。
- 羅光講：〈易傳十翼和論語中庸大學的比較研究〉，《孔孟月刊》，  
1979年第17卷第7期。
- 羅新慧：〈論儒家思想的發展與《易傳》的關係〉，《河北學刊》，  
2000年第2期。
- 譚德貴：〈《周易》政治思想及其影響——中國文化傳統尋根之二〉  
，《山東社會科學》，2004年第3期。
- 譚德貴：〈《周易》認識論思想研究〉，《東岳論叢》，2004年3  
期。
- 嚴靈峰：〈嚴遵老子指歸中總序與說目的真偽問題〉，《大陸雜  
誌》，1982年第64卷2期。
- 蘇永利：〈《周易》與「白馬非馬」——試論易學的對象和研究方  
法〉，《周易研究》，2003年第2期。
- 蘇珠敏：〈論「周易·屯卦」的意涵〉，《高雄道教學院學報》，  
2004年第1期，頁321-325。
- 權光鎬：〈從郭店簡本《老子》看「絕仁棄義」問題〉，《安徽大學

學報（哲學社會科學版）》，2003 年第 4 期。



[ General Information ]

耘摩：智換迴 壹壽終踴算

鈺氦：跨弊隴皺

玳杆：6 4 8

堤喉扞：爵 耘擁

堤喉 丿：2 0 0 6 . 0 3

玳梔標：督冪 - 旃噶迴蕉隆

SS瘍：1 3 0 2 3 5 5 8

DX瘍：0 0 0 0 0 7 8 1 5 6 9 4

<http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000007815694&d=72%D7%B4%AB%D3%EB%C8%E5%B5%C0%B9%D8%CF%B5%C2%DB%BA%E2>